إلى القارئ

هذا العدد أردناه خاصا بالمفكر الاجتماعي والمؤرخ الكبير ، الذى انجبته تونس فى القرن الرابع عشر فأنار بعلمه ظلمة القرون الوسطى ودك بروحه النقدية ومنهاجه الجديد فى البحث والتحليل والاستنتاج صرح العلوم التقليدية المتهافت ، عبد الرحمان بن خلدون .

ويحتوى هذا العدد الخاص على جملة من المقالات والابحاث مرتبة باعتبار العام فالخاص تلقى الاضواء على جوانب من شخصية ابن خلدون وتراثه الثرى وانتاجه الطريف .

ولئن قمنا بهذا الواجب ازاء احد اعلام الفكر ورواد علم التاريخ والاجتماع فانما ذلك مساهمة فى احياء تراثنا التونسى ولفت انظار الشباب الى كنوزه أولا ثم اشادة بالفكر الحر المتحرر اليقظ الجرىء المتمثل فى ابن خلدون ثانيا .

ذلك ان ابن خلدون كان مؤمنا بالعقل فى اشرف معانيه وأشمل قيمه معتبرا اياه « دعامة كل الاشياء وافضل مارزق الله الانسان ومن به عليه » وكان يسلط انواره على الواقع فيحلله تحليلا موضوعيا ويكشف عن الاسباب ومسبباتها ، من دون ان يستغيث لفهم الظواهر وكشفها بالغيبيات او الخيال وأصداء الاساطير .

فابن خلدون جدير بعناية « الفكر » حينئذ وجدير بان يعرفه شبابنا ومثقفونا معرفة تامة وان يتشبعوا بروحه العلمية لا لانه علم من اعلام هذا الوطن الافذاذ فحسب بل لانه كذلك نموذج يمكن ان يتخذه العاملون والمفكرون والباحثون اليوم والبلاد مدبرة عن التقاليد البالية والاعتقادات الخاطئة والعادات المثبطة ، مقبلة على الاخذ بأسباب القوة والعظمة والازدهار ، تائقة الى المعقول فى القول والفعل متمسكة بحبل العقل ، « مصممة » ، متحررة .

هذا العدد هدية « الفكر » المتواضعة الى كافة جنود هذا الشعب فى ثورته الجذرية العارمة من أجل غد أسعد وحياة افضل .

فعسى ان يعينهم ابن خلدون على « عقل » واقعهم وينير سبيلهم .

الفكر

سنة الاخماس
عن وفاة ابن خلدون
بقلم زين العابدين السنوسي

يـــوم الخميس 16 مارس الجارى من عامنا هذا 1961 م يكون قـد مضى على وفاة مؤسس علم الاجتماع فى العالم **عبد الرحمان بن خلدون** 555 سنة شمسية تـامـة ٠

فابن خلدون قد توفى يوم 16 مارس عام 1406 وهو الموافق ليوم 26 رمضان من عـام 808هـ

وها نحن فى شهر رمضان ايضا من عامنا القمرى 1380 ولا فرق فى تعداد ايام شهره الا ساعات معدودات بحيث قـد مضى عليه من السنوات القمريـة 572 سنة تامة وتزيد 48 ساعة ٠ ولعلنا نلاحظ فرقا يبلغ 17 سنة بين التعداد القمرى والتعداد الشمسى ، وهى متولدة عن فرق 13 يوما التى يزيدها التعداد الشمسى عن التعداد القمرى ، وكانت الامم القديمة تضيفها بترتيب مناسب حتى يلحقوا الدورة الشمسية ، الا ان المسلمين اغفلـوا ذلك ، فبقى الفـرق يتزايد من السنوات ، كما تراه ٠ وليس هنا موضع تـدقيق كل ذلك ، لاننا بصدد احياء ذكرى اشهر علماء تونس الذى نقف اليوم على ذكراه

* * *

كنت اتمنى ان نكون اليوم قد اهتبلنا هـاته الذكرى الشريفـة واغتنمنا فرصتهالكى تخرج **تـونس** الى العالم مطبوعات كاملـة للكتب التى وضعهـا علامتنا الاعظم **عبد الرحمان بن خلدون**

فمن الفخر لعاصمة **تونس** ان العالم اجمع قد ساهم فى اخراج كتب علامتها العظيم ، وقد توثبت اللغات الحية الى ترجمة اهم مؤلفاته واخرجتها مطبوعة فى السنتها المختلفة منذ قرن وخمس القرن

فقد طبع العلامة نوبل دى فرجية المقتطفات التى ترجمها من تاريخه العظيم « ديـوان العبر » مما يتعلق بحياة الاغالبة وتعمير صقلية بعـد ان ترجمهـا فظهرت سنة 1841

وفى سنة 1863 اخرجت مطابع شقيقتنا **الجزائـر** ما اقتطفه دى سلان من ذلك التاريخ بعد ان ترجمه الى الفرنسية ، مما يتعلق ببلادنا المغرب العـربى

في تاريخه وقبائله ، كما اخرج النصوص التي اختارها في مجلدين ضخمين ، باللغة العربية ، على حدة

كما ترجم المستشرق دوزي القسم الخاص ببني عبد الوادي ، ملوك تلمسان، في 3 مجلدات

وتتابعت الترجمات الى الروسية والايطالية والهولندية والاسبانية والبرتغالية

ولعلنا نلاحظ ان جميع الدول الاستعمارية قد شاركت في الاستفادة من كتب صاحبنا لخدمة نفسها في مدة الغيبوبة التي اخذت العالم العربي والعالم الاسلامي ، والتي اخذت المشرق قاطبة ، عندما حسب ان ما عنده من حضارة وعلم هو كل شيء ، وقال محوصل قواعدهم معجبا « ما كان اصح علم من تقدم »

* * *

اما **الجهد العربي** لاخراج كتب صاحبنا ومفخرتنا ، فانما كان متاخرا عن تلك الامم الاستعمارية اذ ان اول طبعة قد ظهرت لتاريخه **ديوان العبر** قد تاخرت الى سنة 1274هـ ــ 1867م عندما اخرجته مطبعة بولاقفي 7 مجلدات بمصر

ثم توالت الطبعات التي كانت اخرها طبعة بيروت في العام الماضي

ولكن **مع الاسف ان** تونس **لم تشارك في طبع اي كتاب من كتب مفخرتها** ابن خلدون **حتى ساعتنا هاته** .

* * *

واشهر من كتاب « العبر » كتاب « المقدمة » الذي جعله تقدمة لكتاب تاريخه العظيم فان **ابن خلدون** قد عرف ان اهمية التاريخ « ان يكون **عبرة لمن اعتبر** » فاسماه « كتاب العبر » واقام له **مقدمة** في مجلد ضخم حوصل فيها **علم الاجتماع** وبذلك كان **اول** من خص الاجتماع بقواعد وقنن له وقسمه ذلك التقسيم العجيب . وهكذا سهل على قراء تاريخه ان لا يمروا باحداث الدهر مرورهم بالخرافات التي لا يقصد منها الا التسلية ، بل تستفيد منه ملكتهم ويمكنهم ان يكون بركة على مداركهم ونورا تستضيء به اعمال العاملين في سياسة المجتمع ... وحتى سياسة العائلة والافراد .

ناهيك ان نصف كتاب **المقدمة** قد خصه بفن **التعليم** ، التعليم الثقافي والتعليم العملي ، من صناعات وزراعة ...

وكان اول من اخرج كتاب **المقدمة** الى نورالطباعة ليستفيد الشعب ، الاتراك فقد ترجمت « المقدمة » واخرجت في اللغة التركية ، قبل ان تظهر في العربية، وقبل ان يتنبه لتعميمها الاروبيون ، انفسهم . قبل ان يتمحضوا للاستعمار كما دخلوه . فقد نشرت الترجمة التركية الاولى سنة 1749 ، اى منذ قرنين ونصف .

ومما يذكر ان « الاسلوب التاريخي » الذى جمع به **عبد الرحمان بن خلدون** اخبار البربر وغيرهم ، ونسقها ، لم يرثه عالم بعده طيلة 3 قرون ، حتى جاء الاستاذ (مورانو رمى) الايطالى فامكنه ان يبنى تاريخ الرومان من الوثائق التى جمعها في مكتبة (ميلانو) . ثم قام تلميذه البروفيسور « فيكو » فاقام رسوم علم الاجتماع في القرن 17 بكتابه « العلم الجديد » الذى نقض به مبدأ ديكارت الفرنسى ، واقام نظرية صاحبنا التونسى **ابن خلدون** في اعتماد النواميس الاجتماعية واستقرائها . وبعد كل ذلك قام المستشرق سيلفستر دى ساسى فترجم فصولا متتالية من **المقدمة** الى اللغة الفرنسية وتمكن من نشرها مطبوعة في موسوعة « تراجم الاعلام » وذلك بين سنتى 1806 و 1816

كما ان الالمان عرفوا آراء **ابن خلدون** وتذوقوها من ترجمة الاستاذ المستعرب فون هامار ، وقد وصف صاحبنا بـ « مونتيسكيو العرب » فكانت دراسته تلك اول وأهم دراسة تنظيرية وتحليلية لفلسفة ابن خلدون ، في المجتمع والعصبية والدولة ، وفي الاقتصاد الاجتماعي . وبها تذوق العلماء الاروبيون رشاد فيلسوفنا ومبلغ تقدمه . بينما كان العالم العربى في **محنة الحروب** الدينية والمذهبية والاستعمارية ، قد اضاع سبل الرشاد .

الى آخر مؤلفاته التى استقصيناها في تاليفنا « **عبد الرحمان بن خلدون** دراسة ومختارات » الذى طبعناه سنة 1952 في مطبعتنا العرب ، بتونس

* * *

وهكذا نرى ابن خلدون قد كان يعيش في العالم ، ويفيد العالم الناهض الحى ، بعلمه الذى خلده ، وقدره به جميع الشعوب ، وساهم في نشر كتبه جميع الاقطار . حتى بلغت طبعات **المقدمة** 67 طبعة في مختلف بلاد العالم ولغاته ، وقد اخرجته مصر مشكولا كاملا ، واخرجته بالتعاليق والشروح واخرجته الشام واخرجه لبنان ... الا **تونس** فانها لم تتوفق - بعد - للمساهمة في اذاعة واخراج اثار اعظم ابنائها الذين تفخر بهم **عبد الرحمان بن خلدون** . وعسى ان يكون عصرنا الجمهورى اكثر توفيقا ، حتى نرى آثار عظمائنا قد طبعت في وطنهم **ز . س .**

عبقرية ابن خلدون

بقلم فرحات الدشراوي

(نقدم هذا المقال لروح استاذنا فقيد التاريخ الاسلامي المستشرق « ليفي بروفنصال » بمناسبة ذكرى وفاته)

طالما آخذنا الطلبة باطلاقهم صفات العبقرية على ابي نواس وابي العتاهية او ابن المقفع والجاحظ او ابن زيدون والمعري الا ان اللسان انحرج لما نطق بعضهم يوما بعبقرية ابن خلدون ولم نجد في النفس بدا من الاقرار بما لصاحب « المقدمة » من ميزات النبوغ وخصال العبقرية والاعتراف له بالسبق في ميدان المعرفة البشرية .

لقد عاش ابن خلدون في القرن الثامن (الهجري) عندما كانت اوربا النصرانية على ابواب « عصر النهضة » (1) قد اخذت تتحفز لثورة فكرية بعيدة المدى وتتاهب لبعث ثقافي كان له من الشان ما كان في القرون التالية. اما العالم الاسلامي فقد كان يقاسي اذاك آلام التقهقر والانحطاط قد دهمه خطر التتر شرقا وعبثت به الفتن والاضطراب غربا فشاهد ابن خلدون ما شاهد من انطفاء قبس الاسلام وانقراض حضارته بالاندلس وابصر ما ابصر من مظاهر الضعف والانحلال بالمغرب وراى نور المعرفة قد فتر وسوق العلم قد كسدت والفكر قد يبس وتجمد بعد ماكان له من الغضارة وغزارة الحياة .

فكان القرن الثامن اذن عهدا قد تم فيه تحول هام للمدنية من الشرق الى الغرب ومن البحر الابيض المتوسط الى أوربا فتقلص اذاك سلطان الاسلام تقلصا وفتر اشعاع الهلال فتورا بينما انبعث الصليب انبعاثا جارفا واشتدت شوكته وانفتحت ربوعه لتيارات العلم والثقافة ونفضت دياره ما تراكم عليها من غبار القرون الوسطى المظلمة .

وقد تقلبت حياة ابن خلدون بتقلبات حياة الممالك الاسلامية في عصره وتلونت بلونها القاتم المر وتأسى لما ناله من الاستنقاص والحرمان مع ما في نفسه من قوة الموهبة وعلو الهمة وما كان يستحقه من سؤدد المنزلة ورفيع الشان . فانكب على الانتصاف لنفسه وعرف (2) بشخصه ورسم صورة له

غير التى رسمها له اهل عصره بـل وصفها كما اراد ان يتصوره الخلف وكما رأى نفسه حقا لم يتأنق فى صنعها ويدل على صدقها ما يكسوها من ترفـع الاباء وألم الانكار (3)

وأثر ابن خلدون لنفسه من ذل الزمن وغى المعاصرين فأنشأ للخلف انشاء بديعا وخلق خلقا فكريا خلده على ممر الاجيال وغشى على من كان لهم فى عصره من المنازل ما كان وطمس شأنهم طمسا وطواهم فى طيات الاهمال والنسيان.

انعزل ابن خلدون عند اولاد عريف عزلة طويلة (4) ليخلد ذكره وعصر فى ديارهم عصارة فكره وقد سئم حياة الزيف وتركها لاهلها من ذوى السلطان وعلماء التملق ومثقفى الجاه وأدباء البلاط . وفتق ابن خلدون فى عزلته تلك الفكر البشرى فتقا اخرجه من غيم التبلد وحرره من الكبت وفك عنه عصائب التجمد واليبس حتى خرج من عزلته بثمرة كانت مرة فى مذاق اهل زمانـه شهية فى مذاقنا وكنز من كنوز المعـرفة ادبر عنه معاصروه ونقبل اليوم اليه ونجهد فى الاقبال عليه .

فما « المقدمة » الا ذاك الكنز نأخذ منه ما احتجنا اليه من نفيس الجوهر لا ينفد معدنه ويزداد بازدياد القطع وينمو بنمو الجنى . فهى لدينـا لا نفتح صفحة من صفحاتها للتحقيق والتثبت الا اضطرتنا الى مزيد القراءة ودعتنا سحرا وجلبتنا جلبا حتى ننسى الضالة ونغفل عن الموضوع المنشود وسبب البحث المرغوب . وانما سر هذا السحر وقـوة هذا الاخذ فى شذوذ « المقدمة » عن كتب العربية بميزات مواضيعها وخصائص اساليبها تتجلى على صفحاتها عبقرية واضعها فى تجديده فن التاريخ تجديدا مطلقا وابتكاره من هذا التجديد نظريته فى العمران البشرى ووضعه اسس علم الاجتماع الذى نما بأوربا بنمو العمران فيها منذ القـرن العاشر (الهجرى) وازدهر طيلة القـرون التالية الى يـومنا ازدهارا عظيما .

فليس يميز ابن خلدون عمن سلفه من المـؤرخين الا نظره الى فن التاريخ نظرة مطلقة مكنته من ادراك حقيقته الباطنة ومعنـاه العميق . فبينما ظـل المؤرخون كالطبرى او المسعودى او ابن الاثير (وغيرهم كثير) يعتبرون التاريخ اناء يملأ بالحـوادث والوقائـع ويشحن بشتى الخـوارق ومختلف الاخبـار فطن ابن خلدون الى ما بين التاريخ وموضوعه من صلة جوهرية تتجسم فى ربط اعمال البشر وافعالهـم بنواميس كيانهم واحـوال حيـاتهم واوضاع اجتماعهم . فهو يقـول : « فانشأت فى التاريخ كتابا ... وابديت فيه لأولية الـدول

والعمران عللا وأسبابا ٠٠٠وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعـة واسلوبا وشرحت من احـوال العمران والتمدن وما يعرض فى الاجتماع الانسانى من العوارض الذاتية مـا يمتعك بعلل الكوائن واسبابها ويعرفك كيف دخل اهل الدول من ابوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على احوالما قبلك من الايام والاجيالومابعدك٠٠»

فما ابن خلدون الا مؤرخ كغيره ممن سبقه من المؤرخين الا انه مؤرخ مفكر فلسف التاريخ لانه ادرك ان « حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال ٠٠»

وفلسف ابن خلـدون التاريخ اذ فكر فى اعمال البشر وامعـن النظر فى صنعهم وحقق بما رزق من حدة النظر فى منشات الانسان فى اجتماعه ببنى الانسان ٠ واى شىء اجل ياترى من اقبال العالم على التفكير فيما صنع الصانع الاول (عز وجل) وما يصنع اعز ماصنع اى الانسان هذا الكائن الحي العاقل النـاطق ؟

واى عمل افضل من ان يفكر الانسان فيما يفعل البشر عـلى وجه الارض ؟ الم يخلقهم الله للفعل ليعمروا الارض ويسكنوها ويؤهلوها ؟ الم يبدع آدم من طين وانزله الى عالم الطين ليبدع ويتناسل بنوه ويبدعوا ؟ لقد دعـا التنزيل الى ذلك وحض عليه الكتاب المقدس فقال عز وجل على لسان محمد (صلعم)

« هو انشأكم من الارض واستعمركم فيها »

وعلى لسان عيسى عم « عمروا الارض وذللوها »

وان ابن خلدون لما فلسف التاريخ باخضاعه لسلطان الفكر واعمال الرأى فى مواده وغربلتها بغربال المنطق استطاع ان يـوحد فى معـرفته عنصرين اساسيين من اسس المعرفـة البشرية هما عنصر الدين وعنصر العقـل فابن خلدون كان فقيها قبل ان صار فيلسوفا (5) فقد تكون تكونـا فقهيا متينـا وتثقف ثقافة دينية صحيحة تغذى منها اصدق غذاء وطبعته بطابعها طبعا لم تغيره صروف المعرفة فى عصره ولم تبدل من جـوهره قط ٠ غير انه فقيـه مفكر لانه مؤمن عاقل ولذلك سما ابن خلـدون بالفكر الانسانى فى عهده الى اقصى مدارج المعرفة ارتفاعا حيث لا أمر الا للعقل « دعامة كل الاشياء وافضل ما رزق الله الانسان ومن به عليه » (6)

فلا موضوع للتاريخ فى نظر ابن خلدون اذن الا معرفة العمران البشرى ولا موضوع اقدس (7) ولا افضل (8) من هذا الموضوع ٠ لذلك ربط ابن خلدون تاريخ الانسان اى التفكير فى عمرانه بالاحوال الاقليمية وعللها واسبابها ووصله باوضاع البيئة وقوانينها وادرك مافى كونه من فاعلية العصبية وتأثير اللحمة الدموية ودور النسب والحسب ٠ ولذلك لمس ابن خلدون مافى ضرورة الاجتماع البشرى من ضرورة الغذاء والحصول على القوت والدفاع عن النفس بالتعاون مع ابناء الجنس ٠ ولذلك راى ابن خلدون وجوب الوازع الذى يدفع البشر بعضهم عن بعض ويحكم بينهم وأبصر ان الانقياد لرئيس حالة طبيعية بمقتضى الفطرة الاولى وهداية السليقة ثم بمقتضى الفكرة والسياسة ولذلك ايضا ربط ابن خلدون العمران البشرى بالحكم خلافة وملكا وشريعة وسياسة وبين ما يخضع له الملك من سنن التطور وما يميته من عوامل الترف وكمال الحضارة وما يقتل الدولة من اسباب البذخ « فاذا تعين اولائك القائمون بالدولة انغمسوا فى النعيم وغرقوا فى بحر الترف والخصب واستعبدوا اخوانهم من ذلك الجيل وانفقوهم فى وجوه الدولة ومذاهبها وبقى الذين بعدوا عن الامر وكبحوا عن المشاركة فى ظل من عز الدولة التى شاركوها بنسبهم وبمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف واسبابه ٠ فاذا استولت على الاولين الايام واباد غضراءهم الهرم فطبختهم الدولة واكل الدهر عليهم وشرب بما ارهق النعيم من حدهم واستقت غريزة الترف من مائهم وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الانسانى والتغلب السياسى

كدود القز ينسج ثم يفنى بمركز نسجه فى الانعكاس

كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة وشارتهم فى الغلب معلومة فتسمو آمالهم الى الملك الذى كانوا ممنوعين منه بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم وترتفع المنازعة لما عرف من غلبهم فيستولون على الامر ويصير اليهم ٠٠»

وكما وصل ابن خلدون العمران بالملك وابرز اهمية الخطط وحلل ما كان لعهده من المؤسسات تحليلا كليا فانه وصله وصلا جوهريا باوضاع الاقتصاد لعصره وادرك ما للتجارة وشتى الحرف ومختلف الصنائع من عظيم الشأن كما وصله بكافة العلوم الانسانية واظهر خصائص كل علم منها وابرز فضله٠

وانما هذه امهات ماطرق ابن خلدون من مواضيع فى « مقدمته » ولا يسع هذا المقام البحث فيها كلها ولا تتيح هذه الفرصة التعمق فى احدها

ولكن « عبقرية ابن خلدون » وقد سعينا الى بيان اصولها تضطرنا الى وضعها موضع التحليل ثم التقدير التنزيه المجرد حتى تتجلى مكانة ابن خلدون فى حقل المعرفة ومنزلته بين المفكرين ·

فاننا نحصر ميزة ابن خلدون بالاعتماد على ما تقدم من هذا البحث فى فهم علل الامور وعواملها وفى تحليلها وشرحها شرحا علميا

وذلك ان « فحول المؤرخين في الاسلام (قبله) قد استوعبوا اخبار الايام وجمعوها وسطروا فى صفحات الدفاتر واودعوها وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها واقتفى تلك الاثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها الينا كما سمعوها ولم يلاحظوا اسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها ولارفضوا ترهات الاحاديث ولا دفعوها · فالتحقيق قليل وطرف التنقيح فى الغالب قليل والغلط والوهم نسيب للاخبار وخليل والتقليد عريق فى الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض وطويل ومرعى الجهل بين الانام وخيم وبيل والحق لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه والناقل انما هو يملي وينقل والبصيرة تنقد الصحيح اذا تمقل والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل·· »

فابن خلدون مؤرخ يزينه كشف ما للاحداث فى شتى مظاهرها من عوامل واسباب والتزامه فى ذلك منهجا يرتكز على قواعد منها وجوب النقد السليم وضبط قوانين العمران واحكام عوامل الاجتماع والسياسة والاقتصاد··

وان نضع ابن خلدون موضع من سبقه من المؤرخين وندرج « العبر » فى سياق « مروج الذهب » او « الكامل فى التاريخ » فانه يميزه عن المسعودى وابن الاثير ماله من القدرة المطلقة على الملاحظة الجيدة والتفكير المحكم والتبصر بقوانين التطور والتزام النظر والتحقيق والتمحيص والتحليل · فابن خلدون مع ما ينقص كتابه « العبر » من الخضوع لما سطر فى المقدمة من الاصول قد جدد مفهوم التاريخ تجديدا فبعد ان كان كتاب التاريخ قبله سجلا يخبر فيه عن احوال الماضين كما تناقل ذلك الاخباريون بعضهم عن بعض صار هذا الكتاب عنده بحثا علميا لاحوال البشر ومدنيتهم فى شتى مظاهرها ·

الا اننا قد نطالع « العبر » ونقف حيارى لما فيه من الاباطيل والاخطاء ونتساءل عن سر هذا التناقض بينه وبين « مقدمته » اهى :

نظر وبصيرة وتجربة لفكر ثاقب حاد ذى فطنة ونباهة وقادة ؟ وهو نقل كما نقلوا وتراكم اخبار كما جمعوا ذلك سنة سنة وحشوه حشوا ؟ اهى قواعد قارة لاحوال بشرية وقوانين مسطرة تضبط سنة نمو الاشياء وتطور الاوضاع ؟ وهو فوضى بين حوادث ووقائع لا رابط بينها الا رابط التاريخ السنوى ولا ترتيب لها الا ترتيب الابواب والفصول ؟

قد يظهر مثل هذا التناقض فى قسم من « العبر » حيث اعوزت ابن خلدون الوثائق الهامة والمصادر الصحيحة الوثيقة فوقع فيما وقع فيه سلفه من الخطأ والعقم · الا ان هذا التناقض يزول فى قسم جليل من الكتاب حيث يتناول المؤلف احوالا اطلع عليها لمجتمعات بشرية عرفها وعاش بينها ودولا اختبر دواليب الحكم فيها وعاشر حكامها ومارس شؤونها وصاحب اصحاب امرها ·

فانما عذر ابن خلدون انه حاول ان يطبق ما وضع فى مقدمته من قواعد وما احكمه فيها من اصول على اوضاع عصره فى جزء هام من كتابه خصه بالبحث فى الدول البربرية بالمغرب

ولايسعنا الا قبول اعتذاره حيث يقول « وانا من بعدها موقن بالقصور » اذ كيف له اذاك ان يؤرخ « للقبط والسريانيين والفرس وبنى اسرائيل ·· من غير ان تزل به قدم البحث وان يقصر فى الدرس ؟

اننا لا نؤاخذه بهذا النقص الا شططا فى مذهب علمية البحث ومغالاة فى وجوب النقد المطلق · فصاحب « المقدمة » نقد ما استطاع ان ينقد ورفض ما عرف وجها لرفضه وكلما امكنه اعمال الفكر اعمله وتجنب النقل تجنبا فمزيته انه اشترط الادبار عن النقل والرواية والاقبال على منهج جديد لا نجد منه قبله الا نواة تافهة عند الرقيق (الافريقى) وابن حيان (الاندلسى) وابن الاثير (المشرقى) ــ وغيرهم من المخطوطات ولاشك قليل ــ واسس هذا المنهج على اسس العقل والتجربة وغزارة الثقافة وسعة الاطلاع وابتنى منذلك هيكلا متينا لعلم التاريخ وجعله فنا « عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية اذ هو يوقفنا على احوال الماضين من الامم فى اخلاقهم والانبياء فى سيرهم والملوك فى دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى احوال الدين والدنيا فهو محتاج الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط لان الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران

والاحـوال فى الاجتماع الانسانى ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحـاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق . وكثيرا ما وقـع للمؤرخين والمفسرين وأيمة النقل من المغالط فى الحكايـات والوقائع لاعتمادهم فيها على **مجرد النقل** غثـا او سمينا ولم يعـرضوها عـلى اصولها ولا قاسوها باشباهها ولاسبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائـع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الاخبار فضلوا عن الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط ولا سيما فى احصاء الاعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت فى الحكايات اذ هى مظنة الكذب ومطية الهذر ولا بـد من ردهـا الى الاصول وعرضها على القواعد .»

ومن محاسن ابن خلدون ان نصيب الاطلاع الضافى والثقافة الشاسعة والعلم الغزير لا يتجاوز نصيب التجربة الشخصية والاستقراء والتحليل ثم المقارنة والاستنتاج واقرار الاصول واحكام القواعد بضبط العلل والعوامل .

ولعل اجل محاسنه انه ظل صورة ناصعة حية مباشرة لاحوال بشرية اطلع عليها والم بها الماما كليا على ضوء المامه بعناصر المدنية الاسلامية وادراكه لسر تطوراتها منذ ظهور الاسلام فسيطر على موضوع بحثه وأتى بما لا نظير له فى العلوم الاسلامية قبل القرن الثامن وجنى من تفكيره ثمرة شهية لمقدرته الشاذة العجيبة على ابراز القواعد **القـارة** لتحول الاحوال البشرية والقوانين **القـارة** لسنة النمو والتطور على وجه الارض .

وكأنما اراؤه الاجتماعية والاحكام التى استنتجها من ضبط احوال الماضى بقياسها بأوضاع الحاضر لا تنطبق الا على ماضى الاسلام وحاضره عامة وخاصة على ماضى المغرب الاسلامى وحاضره . اجل لقد يعوز مذهب ابن خلدون الشمول والاطلاق كما وضحناه الا ان ذلك لا يشينه بعد ما وضعنا ابن خلدون فى ميزان التقدير وحددنا منزلته فى منازل المعرفة البشرية : فانما « المقدمـة » كانت صرخة عالية عميقة الاصداء اعلنت عن تصدع هيكل من المعرفة بلى واخنى عليه الدهر ونخر عظمه تراكم طبقات السلف على طبقات السلف ومر اجيال التقليد جيلا بعد جيل . لقد بشرت « المقدمة » ان النقل قد مات وخوى نجمه وانطوى على اوهامه واباطيله وخرافاته وان العقل قد استقام مطلقا يشع فى فضاء المعرفة بنور الروية والتحقيق والتجربة . وكذلك اعلنت « المقدمة » عن زوال ما كان هيمنة الدين الذى طالما قيده مهما تناول من علم وطالما اخضع لسلطانه لاعلم جبروت الدين الذى طالما قيده مهما تناول من علم وطالما اخضع لسلطانه لاعلم القرآن او الحديث فحسب بل اللغـة والادب ايضا والكلام والجـدل والتاريخ والتراجم ...الخ .

فمعجزة ابن خلدون انه احدث « بمقدمته » ثورة فى المعرفة البشرية هادئة ورصينة لا صاخبة وشعواء عميقة بعيدة الغور لا سطحية وفلتاء ثورة فقيه متشبع بالروح الدينية مؤمن قوى الايمان هيأة غذاؤه الدينى الصافى لا للجمود الفكرى والتقليد المنهجي واخذ المنقول نقلاعن نقل بعد نقل ونقل بل للتمييز بين ما هو للعقيدة الدينية وما هو للادراك العقلى بين ما هو لصادق الايمان وما هو لصادق الذهن • ولعل ادل دليل على ما احدثته المقدمة من ثورة هامة وتجديد جليل ان ادبر عنها المعاصرون الاعلام لابن خلدون ونبذوا صاحبها نبذ « الخارجى » ونبذوا «المقدمة» نبذ البدعة تمسكا لا بحبل الدين بل بحبل التقليد محافظة لا على الاسلام بل على القديم خوفا لا على الايمان بل من كل محدث جديد • ولعل احسن شاهد على ذلك ان غفل عن ابن خلدون خلفه فى العالم الاسلامى او تغافلوا عنه لا جهلا وغباوة بل خوفا من شذوذه ايضا فظل ممنوع الصيت محروم الشهرة •

ولعل اجود مصداق لهذا القول ان فطنت اوربا النصرانية قبل العالم الاسلامى لعبقرية ابن خلدون وادرك الغرب ان ما نودى به عندهم بعد عصر النهضة قد نادى به ابن خلدون قبلها فى احد ربوع الاسلام وان هذا العلم الجديد الذى ازدهر مع « اوغست كونت » او «دوركايم » قد وضع صاحب « المقدمة » مبادئه الاولى • وينبغى ان لا نجد نحن اليوم حرجا فى القول ان الغرب انصف ابن خلدون عندما اكتشفه المستشرقون وعثروا على كنوزه فانتقموا له من اهل العربية واعطوه حقه من الاعتناء والاحتفاء ولم يهضموه حقه من الحمد والاطراء •

فعبقرية ابن خلدون وليد القرن الثامن انه عصرى جدا بعد مرور ستة قرون عليه وانه وان تعذر على الفهم او استعصى على التحليل كاللغز يظل مبهما يحترز المرء فى تفسيره ويتحرى ويشحذ بصيرته شحذا ينير اليوم الفكر بما من عليه الله تعالى من نور المعرفة ويهديه بما هداه اليه من هدى العلم •

تنبيــــه :

ليس هذا البحث الا مقدمة لدراسة عن ابن خلدون نرجو اعدادها يوما فمن يرد التوسع فى احد هذه العناصر فليرجع الى ما لدينا اليوم من الدراسات عنه باللغة العربية (منها بحوث طه حسين وعبد الله عنان وساطع الحصرى ••) وباللغات الاعجمية (منها بحوث Yves Lacoste, Gibb, Brunschvig Bouthoul,

(2) انظر كتابه : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا

(3) انظر تقديم محمد بن تاويت الطنجي لكتاب « التعريف » مع ان راينا يخالف رأيه :

فابن خلدون على ما نظن لم يتأنق فى وضع صورته ولم تكن له غاية الا الدفاع عن نفسه دفاعا نزيها حتى يحكم له الخلف على معاصريه حكما على بينة من امره .

يقول ابن خلدون فى « التعريف » :

(4)« ولما نزلت بقلعة ابن سلامة بين احياء اولا عريف وسكنت منها بقصر ابى بكر بن عريف الذى اختطه بها وكان من احفل المساكن واوثقها **ثم طال مقامى هنالك** وانا مستوحش من دولة المغرب وتلمسان وعاكف على تأليف هذا الكتاب (أى «العبر ») وقد فرغت من « مقدمته » اى اخبار العرب والبربر..»

ويقول ايضا :

« فاقمت بها اربعة اعوام متخليا عن الشواغل كلها وشرعت فى تاليف هذا الكتاب (أى « العبر ») وأنا مقيم بها وأكملت « المقدمة » منه **الغريب الذى اهتديت اليه فى تلك الخلوة فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر حتى امتخضت زبدتها وتالفت نتائجها ، وكانت من بعد ذلك الفيئة اى تونس .**

(5) مع اندور « المعرفة الفلسفية » (connaissance philosophique) فىمعرفة ابن خلدون اقل من « المعرفة الدينية » (connaissance théologique) فانظر دليلا على هذا مدى تشبعه بروح التصوف وتضلعه بجواهر « المعرفة التصوفية » (connaissance mystique) فى كتابه : «شفاء السائل لتهذيب المسائل»

فرأينا ان اهمية « معرفة » ابن خلدون انما هى فيما فى اصلها من هذه الوحدة الكلية (idendité essentielle) بين الدين والعقل (6) ابن المقفع : باب بعثة برزويه الى الهند (7) بالمعنى الدينى (8) بالمعنى الاخلاقى

ذكرى ابن خلدون في تونس

بقلم محمد الفاضل بن عاشور

بقيت مدينة تونس ، منذ فارقها ابن خلدون للمرة الاخيرة فى حياته ، سنة (784 هـ 1382 م) ذاهلة عن افكاره ومبادئه : لا تعيها ولا تتأثر بها • وتعاقبت الايام تزيد تونس ذهولا عن تلك الحكمة السامية التى تولدت داخل سوريها • ثم ان الاحداث الاليمة تعاقبت ، واشتد وقعها ، وتتابع وخزها ، حتى انهضت الهيكل الهامد وايقظت الفكر الذاهل • فاذا روح السعى للخلاص من الالم ، تدق فى قلب المدينة ، وتولد حركة رد فعل ، غايتها استعادة عقل وجأش يخرجان بتونس عن الوضع الاليم الذى ربطتها به الاقدار • فكانت مقدمات هذا الانبعاث خطور افكار غامضة ، وذكريات مغيمة : من آثاره تلك الحكيمة ، التى سجلها قلم ابن خلدون ، وصية نازلة من الزمن الماضى الى الاعقاب الناشئين • فكان من هذه الذكريات مولد لفكرة الاصلاح : مس بيئة الحكم ، ومعاهد العلم ، ومنابع الادب •

فظهر فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ، ماكان اختفى تلك الاعقاب الطويلة ، مما فكر ووضع وحرر ابن خلدون • ظهر هذا الانبعاث لحكمة ابن خلدون الاجتماعية فى المحاورات حول الشورى والاطلاق ، والعدل والاستبداد ، والحكومة الراشدة والحكومة الجائرة ، واشترك فيها رجال : من امثال الكاتب المؤرخ احمد بن ابى الضياف ، والوزير مصطفى آغا ، والوزير مصطفى صاحب الطابع ، وما كان جميعهم الا تلامذة متخرجين بطريق غير مباشرين يدى ابن‌خلدون• درسوا مقدمته ، وطالعوا تاريخه ، وجعلوا افكاره رائدهم فى‌النظروالعمل• وان‌الذى‌يطالع كتابة ابن‌ابى‌الضياف‌بصفةعامة،وتاريخه بصفة خاصة ، ومقدمة ذلك التاريخ بصفة أخص ، يوقن بان الكلمة التى خرج ابن خلدون وهى متلجلجة على لسانه ، قد نطق بها مفصحا قلم ابن ابى الضياف بعد ان هزت محاورات المسؤولين حول المشير الاول احمد باشا فى مرجع الحكم الاعلى • ودخلت نظريات ابن خلدون فى صراع : اذ تنكر لها المتشبثون بالتقاليد او المنتفعون من الاوضاع المختلة • وجرت الحروب القولية الباردة حول تلك النظريات • وعرفت مواقع مخسورة ومواقع رابحة • الى ان كتب لها الفوز المبين فى اعلان عهد الامان سنة 1274 هـ — واذا كان بعض المؤرخين يرى فى عهد الامان انتصارا للفكرة الغربية ، وآخرون يرون فيه امتدادا للنهضة العثمانية ، فانه لم يكن فى الحقيقة الفكرية الا انتصارا لشيعة

ابن خلدون ، وانبعاثا لحكمته • وبرز فى تاريخ عهد الامان الوزير خير الدين فكان ، فى منهاجه السياسى ، الصورة المثالية النابعة من مقدمة ابن خلدون وتاريخه • وكان ، فى تفكيره وبيانه وحجاجه فى سبيل منهجه ، كلمة ابن خلدون بعينها ، قد ألقيت من جديد على لسان ذلك المفكر الكبير خير الدين ، الذى ابدع فى احياء المذهب الخلدونى وتجديده وتطبيقه ، ونشره فى كتابه العجيب « أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك » ثم كون اللسان الادبى لتلك الحركة الفكرية شاعر الخضراء الاعظم : محمود قابادو وفى ما تغنى به من مبادىء النهضة ، وما دعا اليه من تجديد الفكر ومناهج التعليم ، وما أشاد به من عبقرية خير الدين واصحابه ، منهجا ادبيا بديعا ، رسم الحكمة الخلدونية فى صورة طريفة رائعة وخلد العبقريات الباهرة المنبعثة بروح تلك الحكمة — فعلى ذلك أتم القرن الماضى أيامه متأثرا ببعث ابن خلدون •

ولما نزلت بالبلاد القاصمة ، التى قلبت مظاهر حياتها ، وقطعت تسلسل تاريخها وهى قاصمة الاحتلال الفرنسى • وتوالى بعدها على جسم الشعب التونسى ما توالى : من الوخزات المؤلمة ، تطلع المفكرون من اهل تونس وهم يومئذ بقية العصابة الاصلاحية التى تشتتت بوقع الاحتلال الفرنسى وعظمت حيرتهم فى سلوك مسلك الخلاص فاتجهوا بادىء ذى بدء ، الى الارتباط بحركة العروة الوثقى ، التى دعا الى تأسيسها السيد جمال الدين الافغانى سنة (1299هـ 1882م) وسرعان ما تعطلت تلك الحركة فتجددت الخيبة بتعطلها وبقى الاتصال وثيقا بين رائد تلك الحركة الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، وبين الرجال الذين يكونون فرعها فى تونس • فلما عدل الشيخ محمد عبده عن مسلك الاصلاح السياسى العاجل ، الى سياسة الاصلاح الدينى والاجتماعى تبعه المصلحون بتونس • فعدلوا عن منهج الارتجال الذى كانوا قد بذلوا فى سلوكه ، وهو منهج المقاومة العنيفة ، واتبعوا منهج الاصلاح الدينى والاجتماعى وهو المنهج الذى كانت كلمة الوزير خير الدين ، الباقية بين ايديهم فى كتابه الجليل اقوم المسالك ، متجاوبة فيه اى تجاوب مع الدعوة التى بنى عليها منهجه الجديد الشيخ محمد عبده فكان دعاة هذه الفكرة الاصلاحية بين خريجين من المعهد العتيق : جامع الزيتونة الاعظم ، متشربين لمبادىء الاصلاح التى بنيت عليها التطورات الداخلة على التعليم الزيتونى فى وزارة خير الدين ، وبين متخرجين من المعهد الناشىء الذى انشاه خير الدين ونفخ فيه من روحه وهو المدرسة الصادقية • فكان تلاقى هؤلاء وهؤلاء فى صدر القرن الرابع عشر ، بعد رجوع الجيل الاول من خريجى الصادقية من مواصلة تعليمهم بفرنسا ، التحاما للشقين المتحدين فى مبدا التعصب للوزير خير الدين ومناهجه ، وكان على رأس الزيتونيين الاستاذ الكبير الشيخ سالم بوحاجب والكاتب الشهير الشيخ محمد السنوسى • وعلى رأس الصادقيين عبقرى الشباب وبطل النهضة الاستاذ البشير صفر •

وخططت هذه النخبة منهجها العمـلي ، وابرزته للناس في صورة جـريدة عربية اسبوعية ، هي اولى الجرائد غير الرسمية في تاريخ الصحافة التونسية. وهي جريدة **الحاضرة** التي صدر عددها الاول في ذي القعدة سنة 1305 اوت 1888 . وبذلك تجددت الدعوة وشاعت ، ثم تأيدت وانتشرت ، بتظاهر جريدة « **الزهرة** » مع جريدة « **الحاضرة** » والتأم عليها عنصر بارز من الراى العـام المثقف . فتطلعوا الى الطريق الاقوم لتحقيق مبادىء تلك الدعوة وهي المبنية على المناهج الاصلاحية التي فصلهـا خير الدين ، وقامت عـلى مجملها أسس الدعوة الاصلاحية ، من عهد قابادو . وذلك بادخال لقاح ، من العلوم الكونية ، على الثقافة الاسلامية . فصح العزم على تكوين جمعية للعمل عـلى بث العلوم العصرية باللغة العربية . وبمجرد اتمام العزم على تكوين هذه الجمعية ، فكروا في تسميتها : فوجدوا انها تحمل في كيانها عنوان نسبتهـا . اذ لـم يكن الا اثرا من اثار دعوة خير الدين وهي ليست الا فـرعا متولدا من فلسفـة ابن خلدون . فلذلك سموها « **الجمعية الخلدونية** » تسمية متبادرة الى كل ذهن ، لا مجال للنظر فيها ، كتسمية فـلان ابن فـلان . وبـرزت **الخلدونية** 1314هـ الموافق لسنة 1896م وافتتحها الشيخ سالم بوحاجب ، بمحاضرة جعلها درسا علميا في تفسير قوله تعالى : (وعلم آدم الاسماء كلها) فبين ان الله جعل العلم سببا لاستخلاف آدم وبنيه في الارض . فلا عجب ان تبقى الخلافة متنقلة في نسل آدم على حسب حظهم من العلم ، تنزع من الجاهل وتعطى للعالم . وبين منزلة العلوم الكونية من العلوم الدينية ، وتوقف كثير من معـاني القرآن ، واوجه اعجازه ، على معرفة تلك العلوم ، والوقوف على اطوار الاكتشافات فيها فلذلك كان تقدم الاسلام بتقدم هذه العلوم وتلاشيها بـين المسلمين وسارت الخلدونية على خطتها العلمية في اشاعة العلوم الطبيعية والرياضية ، ودراسة العمران الانساني ، ووسعت دائـرة المعرفة بتعليم اللغات ، فتولدت عنهـا النهضة الصحفية ، وحـركة الاصلاح الزيتوني ، وفكرة الاصلاح الـديني ، وتقويم النظر في القوميات ، واحياء روح المطالبة والاحتجاج ، ومقاومة روح الخنوع والاستسلام . بما جعـل تكوين هذه الجمعية اساسا للتاريخ الفكرى والادبي والاجتماعي ، في حقبة طويلة من عمر البلاد التونسية . وكان اقرارا لما يدعو اليه ابن خلدون ، وتخلصا مما كان ينعاه على وطنه العزيز

وتسلسلت من هذه الحقبة مراحل النهضة التونسية ، في عامة مباديها . فكانت فلسفة ابن خلدون مادة لمذاهبها ، واتسم ابن خلدون علما على غاياتها ومـراميها

واستمرت الخلدونية عهدا طويلا ترتبط بابن خلدون ، هذا الرباط المقدس في الاسم والتوجيه ، بدون ان تقوم بعمل في الوفاء بذكراه ، وتوجيه الجيل الى اجلاله والاستمداد من عظمته حتى كانت رئاسة الاستاذ عبد الرحمان الكعاك للجمعية الخلدونية ، وعمله في ربط النهضة الادبية بماضي البلاد الفكري فاصطنع ، بعبقريته النادرة ، فرصة لاحياء ذكرى ابن خلدون ، بمناسبة مضي ثمانية قرون على ميلاده بالتاريخ المسيحي • وكان ذلك سنة 1932م – 1350هـ فكان مهرجانا بديعا ، وموسما علميا ادبيا • تتابعت حفلاته اسبوعا كاملا • ابتدأت يوم الجمعة 29 افريل وانتهت يوم الخميس 6 ماي • فحفلت بالدراسات والخطب والقصائد وتقرر فيها وضع لوح تذكاري على البيت الكائن بنهج تربة الباي رقم 47 باعتباره البيت الذي يظن ظنا راجحا ان ابن خلدون ولد فيه • وقد اعد ذلك اللوح فعلا ولكن لم يكتب له ان يوضع على البيت وهو البيت الذي تشغله ، اليوم ، المدرسة القومية للادارة التونسية • ووقع التقدم الى البلدية بطلب اطلاق اسم ابن خلدون على شارع ذي اهمية من شوارع المدينة• وبقي هذا الاقتراح ايضا لا يحظى بجواب • حتى كانت الاحداث السياسية التي حملت حكومة الحماية يومئذ بتونس اتباعا لحكومة فيشي الفرنسية ، على قطع دابر الماصونية وآثارها من تونس • فابدل اسم نهج كان معروفا باسم محفل ماصوني « الحقيقة » ووقع الالتفات بتلك المناسبة ، الى الاقتراح الذي كانت قدمته الخلدونية منذ سنين فسمي (نهج ابن خلدون) في سنة 1941م – 1360هـ

وكان من لطائف المناسبات ان صادف اقامة مهرجان ابن خلدون سنة 1932م 1350هـ وجود فرقة تمثيلية مصرية بتونس على رأسها فاطمة رشدي وفيها من اساطين المسرح عزيز عيد ، وعباس فارس ، وزينب صدقي ، وحسين رياض ووجود آخرين من رجال الادب والصحافة في البلاد الشرقية الشقيقة منهم الرحالة محمود خير الدين الحليمي فكان اشتراك هؤلاء في اسبوع ابن خلدون زائدا في رونق الذكرى وجلالها ، ومعينا على تكوين روح امتياز للمأدبة والسهرة ، اللتين ختم بهما اسبوع الذكرى • ولعل انغاما مما فاضت به روح الانس في تلك الليلة ، وبدائع من نكت الاحاديث العذبة ، التي ملأتها ، لم تزل مترددة اصداؤها ومجاليها في نفوس الكثيرين من امثالي ، مستتبعة عقابيل من مرير الشعور بما تصرم ذلك من زمان طويل فياحسرتا •••

منهجية ابن خلدون

بقلم البشير الزريبي

عـرفت شخصية ابن خلدون فى عصر اضطربت فيه الاوضاع السياسية فى كل من جناحى العالم العربى ، فهذا من جهة تيمورلنك بالمشرق يعنون الكارثة التى منيت بها هذه البقية الباقية من الدويلات الاسلامية المبعثرة فى ضعف مزر والمنقسمة فى تـدابر وتناحر مشين ، ومن جهـة اخرى هناك تصدع وتازم اجتماعى سياسى قد اكتسح كامل دويلات الشمال الافريقى والاندلس تغذيه المشاحنات والدسائس ان لم تذكه المؤامرات والعصبيات الهوج •

فى هذه الفترة التاريخية التى اصيب فيها العالم الاسلامى بالضعف الذى اشرنا والتدهور الذى المعنا كان طبيعيا ان يبعث من ابناء ذلك المحتد العربى ومن اشياع تلك العقيدة المحمدية احد مفكريها العظام ليضطلع برسالة انسانية قـومية تتمثل فى تشخيص العلـة وتحديد الداء وبالتالى التنبؤ بما من شانه ان يعمل عـلى تطبيبها وبلسمتها • وفعلا فان الذى اهلته امكانياته الفطرية والمكتسبة للقيام بمثل هذه المهمة الاصلاحية لم يكن سوى ولى الدين عبـد الرحمان بن خلدون احد جهابذة الفكر التونسى واحد نبغاء الثقافة التونسية فى ذلك العصر ـ وبذلك كانت البيئة الثقافية التونسية ـ ممثلة فى احد خريجها ـ هى التى قامت بفلسفة الوضع الاجتماعى فلسفة تحاول بها انارة السبيل لاوجه المعالجة وطرق تلافى الوضع الذى اصبح عليه العرب من تفرق منهك وتطاحن مبدد ملؤه الاثرة والحزازات بله الفتن والخيانات ••••

ولقد جاءت تلك الفلسفة الثاقبة على يد ابى زيد هذا كنـداء للاصلاح او كدعوة للخروج من الازمة النكراء التى استفحل وباؤها فى شتى انحاء العالم الاسلامى بما جعل واضعها يعجل باستنساخه لعدة نسخ من المقدمة ويبعث بها فورا الى رؤساء دويلات ذلك العصر المظلم ـ ههنا وهنـاك شرقا وغـربا كهدية تونسية او كهدية مفكر تونسى الى اشقائه بالمشرق والمغـرب اولئك الذين اعيتهم الحيلة واضطربت حالهم الفكرية ايما اضطراب •

* * *

قصد ابن خلدون عند انقطاعه عن السياسة واعتزاله الحياة العامة الى وضع

كتاب فى التاريخ العام يضمنه ما تعين فى حقه تسجيله من شؤون عرب وبربر الشمال الافريقى فجاء عنوان مؤلفه هذا مشيرا لهذا المعنى وغيره من الحقائق الاخرى التى مست بها حاجة العصر والحث على معالجتها وضعية الشرق والمغرب المزرية ـ فقبل ان يتطرق الى الموضوع الاساسى الذى قصد اليه اولا وهو صرد الاحداث التاريخية القريبة منه او البعيدة زمانيا او مكانيا مهد لكل ذلك بمقدمة نقدية فلسفية خصها بموضوع التاريخ ونوه فيها باهمية التاريخ وبعديد فضائله ومتكاثر مزاياه ، واشار فيها الى صحيح مذاهبه ووجيه طرقه ومناهجه ـ ثم هو بعد ذلك والى مقدمته هذه بالكتاب الاول من تاليفه اورد به فلسفته الاجتماعية التى حامت حول ما يسميه بالعمران وما قد يعرض له من العوارض الذاتية ـ وبهذين القسمين من تاليف فيلسوفنا التونسى عرفت المقدمة واشتهرت وبها اشتهر صاحبها شهرة مكنته من الجاه السياسى والادبى فى حياته ومن المكانة الروحية والعلمية بعد وفاته .

* * *

ولو انك اردت تقصى ما بهذه المقدمة من شؤون الفكر والمعرفة لوقفت على نتاج فلسفى زاخر ينم عن عقلية جبارة وبصيرة نافذة ذات اطلاع متسع يكاد يكون به صاحبه شمس الوجود الفكرى فى عصره وبيئته القريبة والبعيدة ـ فلقد تجد بها ما لا يوجد بكتاب فتراها مرجعا لا يزاحم ولا يدانى فى كثير من ميادين المعرفة النقلية والعقلية . ثم هى لك ان شئت مادة فكرية تقرأ من بين سطورها اكثر مما توحى به اليك جملها وحقائقها الصريحة ـ فهى بالاخارة تستطيع اعتبارها سفر الوجود الانسانى الممثل ـ اصدق تمثيل ـ بحواء تلك الافاق الفكرية التى لم يصورها اى مفكر سوى عبد الرحمان عالمنا وفيلسوفنا التونسى فيما دبج وحبر من فصول وابواب مقدمته التى حوت كل شىء عن عصره ـ وهى بذلك عدت مرآة العصر انعكست عليها جماع ما قد تقدم ولحق عهد ابن خلدون من ثقافة ذات عناصر ومقدمات مختلفة انحدرت مع الفكر الاسلامى فى توارث متلاحق بين الاجيال فجاءت كموسوعة فريدة من نوعها او كسجل ثقافى اسلامى احتوى كامل عناصر القديم وتجاوزه بالاشارة الى ما سيجد فى عالم المعرفة من بعده بنحو اربعة قرون وازيد ـ وانه لنفاذ فى البصيرة وعمق فى النقد التاريخى يمليان عليك الايمان ـ كل الايمان ـ بان صاحب المقدمة استبق فى الزمان والابتكار ما قد ينسب الى Jean Baptiste Vico . فى كتابه عن المعرفة او العلم الجديد.

وانه لفكر فلسفي اجتماعي لا كالذي عرف به اسلافه امثال افلاطون والفارابي ومن اليهما ممن عالج قضايا المجتمع معالجة نظرية بل هو حقيق بالاكبار والاجلال نظرا لما اتسم به من شمول نظرة ، وامتداد تامل ، وواقعية حكم ، كان به حقا اسبق في التبشير بمبادىء عديدة عرفت بل اشتهرت فيما بعد ضمن مدرسة فلسفية غربية تدعى بالمدرسة الوضعية ـ ولعلك لست مخطئا في شيء ان ذهبت الى ما ذهب اليه عديد من مفكري ونقاد الفكر الاجتماعي عندما نعتوا فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بالوضعية فهي بلا شك مدرسة اجتماعية ملؤها الحقائق اليقينية والصدق العملي المستوحى من الوقائع المعاشة والظواهر المشخصة تشخيصا برهانيا يستند الى ما هو متعارف في ميادين العلوم الاجتماعية المعاصرة من طرق منهجية في البحث والتقصي تؤول كلها الى ما يصطلح على تسميته بالملاحظة العلمية وهو مايعنيه ابن خلدون بمنهج الترصد

* * *

انه لجدير بنا ان نقف عند هذا المميز الاخير من مميزات هذا الروح العلمي الذي بدا فيه صاحب المقدمة لنعطيه حقه من التحليل والمناقشة ٠

يذهب عدد كبير من النقاد ـ المتطرفين وحتى المعتدلين ـ الى ان المقدمة على الرغم مما احتوت عليه من اراء قيمة وفكر صحيحة ـ حيال العمران وما يسمونه الآن بالمرفلوجيا الاجتماعية على الخصوص ـ فانها على الرغم من ذلك تبتعد في اسلوب البحث وطريقة التناول عما هو متعارف الآن بيننا بالروح العلمي فهم ينتقصون من قيمة المقدمة نظرا لما يسودها على العموم من روح جبري Fatalisme فمثلا عند الحديث عن الشؤون الاقتصادية والسلطان السياسي فان ابن خلدون بدا شديد الحرص على مراعاة تعاليم الدين بخصوصها فهو على ما يرى كما لو عد احكام الدين فيها احكاما ابدية او انه اتجه بذلك الى تعزيز نفوذ فلسفته الاجتماعية بحيث تكون منسجمة انسجاما كليا مع سلطان الديانة الاسلامية في عصره وفي هذا ما يخدش من قيمة مذهبه ويمس من منهجيته العلمية وبالتالي لايصح اعتباره وضعيا بالمفهوم الاصطلاحي للكلمة ٠

وللمرء ان يعقب على هذا الماخذ بذكر الملابسات والظروف التي كان عليها واضع المقدمة ، فهو كرجل دين وكركن من اركان الدولة الاسلامية اذ ذاك يغدو ويروح بين وسط اجتماعي شديد التشيع للدين بل يعد فيه الدين مقياسا لكل شيء ومعيارا لكل القيم فانه والحالة هذه لا مناص له من ان يراعى

واقعه الاجتماعي بمراعاته للقيم السائدة في عصره عند تأليف ذلك سيما اذا كان به يريد مخاطبة اعلام الفكر والسياسة الاسلامية • فهو فيما ابتكر وابتدع لا بد له من ان يصوغ انتاجه ويضمن له فعاليته بكسائه حلة من آداب قومه وسنن عشيرته المتغلغلة في النفوس المستبدة بالمهج والافئدة • ولهذا فان صاحب المقدمة بايراده لتلك الجمل الورعة والمواقف المتدينة لم يكن يقصد بها معالجة القضايا الاجتماعية التي هي في نظره الصق بالمشاكل الفكرية الخاضعة **الى علل حتمية واسباب الزامية منها الى الافتراضات الميتافيزيقية والموعزات** او الموجبات الغيبية • بل هو يتقصد بها مواكبة الشعائر المتبعة ليضمن لنفسه ولمقدمته التأثير المرجي والمكانة الرفيعة ، وهذا ما لا يتم ان هو تقدم من وسطه بعلم يراه جديدا لم يسبقه فيه احد وعرضه عرضا جديدا لم يسبقه فيه احد من حيث مجافاته لتقاليد التأليف والتفكير في عصره • على انه بالرغم مما تبدى فيه صاحبنا من الالتزامية الاخلاقية عند تحريره لكثير من فصوله فانه لم يكن **الا** مخالفا مخالفة تكاد تكون كلية اتجاه ابن رشد وابن ميمون في انتحاء مذهبهما نحو ما بعد الطبيعة وعلم الكلام والعلوم الطبيعية • **فهو على النقيض منهما** عند معالجته مشاكل المجتمع وقضاياه الشائكة استخدم منهاج الترصد والتتبع بل المشاهدة الوضعية التي اهتدى اليها بعض من علماء العرب قبله في مؤلفاتهم وبالخصوص ما خص منها علم الطبيعة والطب • ولعل الدلائل التي تطالعنا بها المقدمة عديدة ومتنوعة تؤكد تأكيدا قاطعا سبق ابن خلدون وشعوره بهذا السبق في اتيانه بالمنهاج الوضعي واستخدامه لدراسة احوال المجتمع وطبيعته الشائكة • فهو واضع الوضعية التي عرفت فيما بعد منسوبة الى **اوغست كونت** • وهو محيي طريقة التقصي الاستقرائي قبل **فرنسوا باكون** الذي يراه بعضهم واضعا لهذه الطريقة في حين انها معروفة ومستعملة منذ اقدم العصور •

* * *

ولقد ذهب غاستون بوتول فيما كتبه عن ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية الى ان منهجية البحث المتبعة في المقدمة انما هي منهجية تفسير اكثر منها منهجية تدليل وبرهنة وضعية بل هو يمضي الى ما هو ابعد من ذلك فيقرر ان ابن خلدون وان بدا شاعرا بموجبات النقد الصحيح والمنهاج الوضعي الا انه – على مايرى – لم يكن في آثاره ما يدلل على انه كان مدركا ادراكا جليا لهذا المنهاج الحصيف • ولعمري مثل هذا النقد لم يكن حريا الا بمثل ما عقب عليه ريني موني عند قوله : ان الشعور بموجبات النقد الصحيح وبضرورة المنهاج

الوضعي لكاف وحده للدلالة على وجود شواغل ذهنية لديه حول الوضعية العلمية سبق بها اعلامها امثال اوغست كونتومن والاه ٠

ومهما يكن من شيء فان انصاف بعض من هؤلاء الذين اعتدلوا في الرأى واتزنوا في الحكم على عبقرية مؤرخنا وعالمنا الاجتماعي في خصوص روحه العلمي ومنهجيته الوضعية فانهم لا محالة لم يتجاوزوا نعته بنعوت التقدير والاطراء اما ان يرفعوا من شأنه الى درجة يكون فيها حائزا لفضل السبق في ميداني فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع فهذا ما لم يقع بل يجنح مؤرخو هذين العلمين الى اعتبار Vico الايطالي كاول مؤسس لفلسفة التاريخ بوضعه « **المعرفة الجديدة** » واوغست كونت كاول مبشر بعلم الاجتماع الوضعي ٠ ولعل تلك النعوت وذلك التمجيد المبالغ فيه احيانا من قبل هؤلاء المؤرخين والنقاد يذكر كما لو كان تمهيدا للتنصيص على نقيصة شنعاء يريدون الحاقها دائما بالمفكرين الاسلاميين عموما وهى اتصاف تفكيرهم وبحوثهم بالجبرية وهذا ما لا يقره عدد عديد من المفكرين الشرقيين في الوقت الحاضر ٠

* * *

ففي كثير من الفصول الواردة بالمقدمة نجد التعبير الصريح تارة والسياق والاتجاه العلمي اخرى يوضح في اجلى مظهر ما كان ينزع اليه الباحث التونسي من طريقة علمية اكثر اتصالا بالحتمية منها باى شى عداها ٠ وكما يقول الدكتور عبد الكريم الباقي استاذ علم الاجتماع بالجامعة السورية : انها منهجية « كانت دائما تتجه للتنقيب عن قوانين العمران البشرى وعن مقاييس يجرى عليها هذا العمران » ٠ فعند الحديث عن النقد التاريخي حدد ابن خلدون منهجيته الوضعية في شيء من الشعور بجدواها ووجاهتها فلتستمع اليه كيف يوضح هذه الحقيقة التى ربما اوخذ بعدم التزامه لها فيما كتب والف دائما يقول ابن خلدون : « اما الاخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب **بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه** وهذا هو غرض هذا الكتاب الاول من تأليفنا » ثم هو في منهجيته الوضعية الخاصة

بالقضايا العمرانية الاجتماعية اشار في شيء من الوضوح ـ الذي لا يداخلنا فيه لبس ـ الى مبدا السببية principe de causalité الذي يعد ركازا اساسيا للمدرسة الوضعية فيما بعد · فلنصغ الى المقدمة فيما يلي :

« وابديت فيه لاولية الدول والعمران **عللا واسبابا** ثم يقول بعد ذلك : « وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحي **مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة واسلوبا** · وشرحت فيه من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن واسبابها » · فهو في موقفه هذا نفى عن نفسه التأثر بارسطو والفارابي في خصوص هذه الطريقة المنهجية المبتكرة بل هو اظهر في غير ما موضع من المقدمة ثورته على منطقهما الصوري ان لم يكن قد انتقده نقدا لاذعا ضمنه دعوته الصريحة للاخذ بالطريقة التجريبية كما فعل ذلك كل من إبن رشد وابن الهيثم ·

* * *

وبالجملة فان منهجية ابن خلدون لاينبغي الحكم عليها من **خلال** هذه **الجمل** الاعتراضية التي يحاول بها صاحب المركز الديني في الدولة ان يماشي ناموس عصره وتقاليد المجاملة والتاليف المرعية · فلو ان الباحث حذف كل **ما قد** تخلل المقدمة من جمل تدل على التخلق الديني لما تعطل المعنى المشير الى الروح العلمي الاصيل ، ولما توقف التعليل والتفسير العلميان · فهو من دون شك يعلل الحادثة بالتي سبقتها والظاهرة الاجتماعية باسباب مادية اقتصادية او نفسية اجتماعية · فهو بهذا يصح اعتباره **دركايم** عصره في اتباعه التعليل المورفولوجي عند قوله « الاوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيهاويكون سلطانها وازعا لقلة الهرج والانتقاض » وهو ايضا **منتسكيو** بيئته في رجوعه الى الطبيعة الجغرافية كمؤثر او كعامل من عوامل التباين والاختلاف بين طباع الناس وامزجتهم يقول عبد الرحمان ابن خلدون : « فالانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي الفه في الاحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة » وهو كذلك **كغبريال تارد** عند ايراده عددا من السنن والقوانين النفسية الاجتماعية عرف بها تارد واشتهرت بسنن

المحاكاة وهى مبينة فى اجلى صورة عندما يقول : « ان النفس ابدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقاذت اليه اما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه او لما تغالط بـه من ان انقيادها ليس لغلب طبيعى ، انما هو لكمـال الغالب ، فاذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء ، او لما تراه ، والله اعلم ، من ان غلب الغالب لهـا ليس بعصبية ولا قوة بأس وانما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب »

وعلى العموم فان ابن خلدون بوضعه المقدمة لوح لما قد جاء مفصلا على يـد كل من : **نيكولا مكيافيلى** (1469 — 1527) ، **وتوماس هوبز** (1588 — 1679) ، **وجان جـاك روسو** (1712 — 1774) **ومنتسكيو** (1689 — 1755) ، **وجيوفـانى باتيستا فيكو** (1668 — 1744) ، **وهردر** ، وكوندورسى ومن الى كل هؤلاء ممن وضعوا المذاهب الاجتماعية المعـاصرة مثل المـذهب الديمقراطى والمـذهب الفوضوى والمذهب الاشتراكى

وبالجملة فان الناقد لطريقه ومنهجيته ابن خلدون لا يجمل به وصفها وصفا عاما كما فعل غستون بوتول عند قوله :

« يسود المقدمة فى مجموعها روح الجبرية » بل يجدر به ان يقيمها ويعيرها من خلال ما تمخضت عنه من قوانين اجتماعية واسرار عمرانية كان بها صاحبها الاوحد بـل الاسبق فى الافصاح عنها والاصداع بهـا فى عصر سادت فيه الظلمة الفكرية وعمت كامل ارجاء الشرق والغرب .

ابن خلدون والشعر العربي

بقلم عامر غديرة

ابن خلدون رجل قضى حياته مترددا متارجحا بين « الخوض في احوال الملوك » وبين « بعث الهمة على المطالعة والتدريس » (1) . وقد كانت ماساة حياته انه ابتغى النجاح في الامور السياسية من دون ان ينقصه ذلك حظه من العلوم والبحث ، فهولم يرد اغفال العلم ولا اهمال الرتب والسلطان ، وعلى كل حال فانا نستطيع ان نقول ان اعظم نجاحه كان في جانب العلم وخصوصا في مقدمته الشهيرة حيث ينتصر – في عصور الانحطاط – العقل والتفكير والعمل على منهاج . ثم ان ابن خلدون قد اهتم فيما اهتم من الامور بالصناعات والعلوم وبكل شيء يرتكز عليه المجتمع . فخصص في آخر مقدمته فصولا عديدة لعلوم اللسان العربي وقسمها الى اربعة اقسام : اللغة والنحو والبيان والادب وجعل في الادب قسمين : المنظوم والمنثور

وانا لا نلاحظ في هذا التقسيم العادي شيئا جديدا او ما يدل على منهج جديد . ذلك انا نشعر عند قراءة هذه الفصول ان ابن خلدون كان همه الاختفاء احيانا وراء ارباب الصناعة ، صناعة الادب فيذكر اراءهم ويحترم اقوالهم – فكانه يشعر بنفسه متطفلا على الادب والادباء فيفضل ان يعيد ما قاله المتقدمون في الموضوع ، والحقيقة ان كثيرا من المؤرخين وعلماء المجتمع يظهرون لعهدنا هذا قلة ارتياح الى الشعر ويعترفون بقلة ادراكهم لسره ان لم يتظاهروا باحتقاره . وان رجلا كابن خلدون كان يريد اول الامر ان يشهد في مقدمته بوجود صناعة الشعر وان يصفها وصفا خارجيا كصناعة لا يحسنها ولكنها صناعة من الاهمية بمكان ، لها موضع عند العرب وشرف . فيلتجيء الى اختصاصي افريقي شهير ويقول : « وبالجملة فهذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب العمدة لابن رشيق ، وقد ذكرنا منها ما حضرنا بحسب الجهد ، ومن اراد استيفاء ذلك فعليه بذلك الكتاب ... » (2) كان الذي حضره منها في هذا الموضوع لم يقنعه ولم يرضه ذلك انه كان يدور حول

(1) رحلته ص 103

(2) المقدمة ص 575 .

الموضوع في حيرة وتردد يرجع اليه في فصول عديدة متفرقة منها ما يتكلم عن البلاغة ومنها ما يتكلم عن الغناء ومنها ما يتكلم عن اللغات ومنها ما يتكلم عن المنظوم والمنثور ، واول ما يعترف به لنا انه عسير جدا ان نجد للشعر حدا وافيا • والامر عسير في جميع اللغات وفي جميع البلدان وفي جميع العصور ! غير اننا نستطيع ان نضيف الى تلك الصعوبة الطبيعية صعوبة ناتجة عن عصور الانحطاط التي نعد ابن خلدون احسن شاهد عليها • فلعل العرب لم يكونوا زمن ابن خلدون على بينة من شعرهم ولعلهم لم يكن فهمهم له واضحا جليا ، ولم يكن ابن خلدون رجلا ليفشل فهو يقدم على الموضوع ويحاول بابعاد كل ما ليس من الشعر في شيء يحاول تحديد الشعر بذكر ما يناقضه ويخالفه على طريقة « ترك العلامة له علامة » فيقول مثل هذا : قولنا كذا هو فصل للشعر عن كذا » • ويأتي بوصف عام لهذه الظاهرة العجيبة التي سماها العرب شعرا • « وهو في لسان العرب غريب النزعة عزيز المنحى (3) » ثم نحن عندما نجد تحديدا كهذا : « **فن الشعر المنظوم وهو الكلام الموزون المقفى ومعناه الذي تكون اوزانها كلها على روي واحد وهو القافية** » •

لا يسعنا الا ان نبتسم ونحن لا نرضى عن هذا التحديد ونابى الا عظيم الامل في ان يأتينا الكاتب بغير هذا التفسير •

ولا يانف الكاتب الرجوع الى القدماء والكلام السطحي ويحاول ان يحدد الشعر بوصف مواضيعه واغراضه واقسامه ومصطلحاته وسر اتقان صنعته الى غير ذلك من الاوصاف الخارجية • » فاما الشعر فمنه المدح والهجاء والرثاء (4) « وانك تجد مواضيع لاتطرق الا شعرا (كالنسيب مثلا) ومواضيع لاتطرق الا نثرا (كالحمد والدعاء) ويصف الظواهر والمصطلحات فيذكر فيما يذكر انالشعر «كلام مفصل قطعا قطعا متساوية في الوزن متحدة في الحرف الاخير تسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتا ويسمى الحرف الاخير الذي تتفق فيه رويا وقافية ويسمى جملة الكلام الى آخره قصيدة وكلمة وينفرد كل بيت منه بافادته في تراكيبه حتى كانه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده • (5) ومثل هذا الوصف كثير في المقدمة •

(3) المقدمة ص 569
(4) المقدمة ص 567
(5) المقدمة ص 569

وقد يذهب مذهبا آخر فيعطى نماذج متعددة فى مختلف اغراض الشعر وفنونه ، او ينصح على طريقة اهل هذه الصناعة ، المبتدىء المريد قول الشعر فينصحه ان يبدأ « بالحفظ من جنسه اى من جنس شعر العرب » لان « من قل حفظه او عدم لم يكن له شعر وانما هو نظم ساقط • واجتناب الشعر اولى بمن لم يكن لـه محفوظ !••» (6) فعوض ان يتكلم عن روح الشعر وعن عبقرية الشاعر وقريحته يذهب مذهب القدماء ويهتم بالظروف التى تحيط بهذه الصناعة : هل يحسن قول الشعر فى الصباح قبل الاكل ام فى المساء بعد النزهة ويهتم بالشعراء المنتجين مثل ما يهتم النـاس بتمرين الملاكمين او لاعبى كرة القدم او مثل ما يشتغل الناس بتربية الخيل وتهيئتها للسباق•

فكان الشعر صناعة سرية خاصة بالعرب (وكثير من العرب ينفى وجود الشعرعند غيرهم من الامم) (7)يتوارثونها ابا عن جد بالحفظ والرواية والكلام فى اغراض قارة على اساليب قارة فلا نستطيع ان نفسر كنه هـذه الصناعة ولا ان نقف على سرها وانما نقرب ذلك تقريبا ونشاهد ذلك مشاهدة •

ولكنا ـ رغم كل هـذا ـ لا نضيع الامل فى ان يتجاسر الفيلسوف الاجتماعى الواصف للعلوم والصناعات فيترك ارباب كل صناعة ويتعداهم للتساؤل عن سر الشعر عند العرب مثلا وهو يرى ان كل حافظ لم يصبح شاعرا فحلا وان الناس قدموا امثال ابى نواس واخروا امثال المتنبى والمعرى وقد ذكر ابن خلـدون ان « الكثير ممن لقيناه من شيوخنا فى هذه الصناعة الادبية يرون ان نظم المتنبى والمعرى ليس هو من الشعر فى شىء لانهما لم يجريا على اساليب العرب من الامم » (8) فانا نـامل ان يخرج ابن خلـدون من وراء هؤلاء الشيوخ وان ينصرف عن ارباب هذه الصناعة وان يحدثنا هو بنفسه •

o o o

واملنا لا يخيب لانا نجد بين السرد والذكر والاستناد على اقوال القـدماء تفكيرا وتساؤلا ومحاولة تجديد • فهو يتجاسر احيانـا ويذكـر رايه الخاص وانى اود ان اذكر قصته مع الشريف ابى القاسم قاضى غرناطة لابين عقليته هذه • قال ابن خلدون : « وكان شيخ هذه الصناعة (نلاحظ رجوعه المستمر الى اهل الادب) اخذ بسبته عن جماعة من مشيختها واستبحر فى علم اللسان

(6) المقدمة ص 574

(7) المقدمة ص 573

(8)المقدمة ص 572

وجاء من وراء الغايـة فيه (نلاحظ احترامه للقدماء والاختصاصيين) • فسالته يوما : ما بال العرب الاسلاميين اعلى طبقة فى البلاغة من الجاهليين ــ ولم يكن ليستنكر ذلك بذوقه ؟ فسكت طويلا ثم قـال لى : والله مـا ادرى ! فقلت : اعرض عليك شيئا ظهر لى فى ذلك ولعله السبب فيه » (9) ثم ذكر ابن خلدون لقاضى غرناطة تاثير القرآن والحديث والادب الاسلامى فى المتاخرين من الشعراء وذكر ذلك فى حشمة وحياء بينما ابـن قتيبة قد تجاسر فى القـرن الثالث فاظهر ان المتاخرين اعلم من المتقدمين اذ اضافوا الى علـوم القدمـاء علومـهم الجديدة الخاصة وزاد ابن خلدون اعجاز القرآن وما ادخله على تهذيب الـذوق الاسلامى حتى اصبح شعراء الاسلام احسن مـن شعراء الجاهليـة • فقال له قاضى غرناطة : « **يا فقيه** هذا كلام من حقه ان يكتب بالذهب ! »

فرغم تردد ابن خلدون واحترامه للرواية والنقل والتوارث عن المشيخـة وعلى احترامه لاهل الصناعة فانه يدخل نظرية « اهل الذوق » ويدخل نظرية الواقع والمحسوس •

ويشعر ابن خلدون احيانـا انه لا يـوافق اربـاب الادب والعروضيين فى نظرتهم للشعر ويشعر ان « حدهم ذلك لا يصلح له عندنا » (10) فيهتم بالشعر كمؤرخ للمجتمع ويهتم به كمستهلك يسمع الشعر ويحكم فيه بذوقه • ويحاول تحديد هذه الصناعة بذكر امثلة محسوسة مقتبسة من الصناعات الاخرى • يذكر من بين الصناعات اليدوية صناعتين يرجع دائما اليهما وهما مثال البنـاء يرص الحجارة رصا فى قالبه » ومثال « النساج ينسج عـلى منواله » ــ ثم هو يلاحظ ان الشعر يصل الينا فى كثير من الاحيان لا لانه جيد فى حد ذاته ولا لقيمته الفنية الحقيقية بل « على نسبة الجودة ومكان الشعراء من قومهم » فانه انما كان يتوصل الى تعليق الشعر بالكعبة من كان له قدرة على ذلك **بقـومـه** وعصبيته ومكانـه فى مضر » (11) فهذا مـوقف حسن للمؤرخ الذى يـرى شهرة الشاعر او الكاتب تكون فى كثير من الاحيان ــ كما نراه لعهدنا هذا ــ متصلة بادبه ومتصلة بمنزلة وطنه ايضا ومنزلة بلاده من بين البلدان •

ثم هو يهتم كمؤرخ بالشعر البدوى فى عصره (الذى نسميه الآن ملحونا) ويدافع عنه ويحاول ان يجد له موضعا بين الفنـون • ويقـول : « ولهـؤلاء

---

(9) المقدمة ص 580

(10) المقدمة ص 573

(11) المقدمة ص 581

العرب فى هذا الشعر بلاغة فائقة وفيهم الفحـول » ويلاحظ ان كثيرا مـن النحاة المتاخرين ومن رجال العلوم يستنكر هذا الشعر ويستقبحـه لفـقدان حركات الاعراب وعدم احترام قواعد النحو ، وابن خلدون يحـب مثل هـذا الشعر ويحكم ذوقه فيه ويصفه ويذكره وهو فى كـل ذلك تقدمـى النزعـة تجديدى النظرة يدخل فى قيم الادب العربى مسالة الـذوق والطرب واللـذة ويتكلم ابن خلدون فى مكان آخر عن اللذة ويطيل : وهى عنده « ادراك الملائم وضدها الالم وهو ادراك ما كان منافيا للمدرك منافرا له ٠

فهو يشعر من جهة بان الرواية والحفظ والتعليم ومعرفة ايام العرب شروط مستحسنة ولكنها غير كافية وبان الشعر ليس « **قياسا** » وانما هو « **هيئة** » تنشا فى الاذهان ويحاول الشعراء تبليغها وابرازها باللفظ والنظم ٠ « فان مؤلف الكلام هو كالبناء او النساج والصوزة الذهنية المنطبقة كالقالب الذى يبنى فيه او المنوال الذى ينسج عليه (I2)

وهو يدخـل من جهة اخـرى مسالة الذوق والحس والشعور ومسالة الالم واللذة ويربط الشعر بالفنون عامة وبالغناء خاصة ٠ فلقد ذكر ــ **بعيدا** عـن الفصول المخصصة للشعر ــ كلاما رائعا فى هذا المعنى ــ « واما العـرب فكان لهـم **اولا فن الشعر** يؤلفـون فيـه الكـلام اجـزاء متساويـة عـلى تناسب بينهـا فى عـدة حروفها المتحركـة والساكنة ، ويفصلون الكـلام فى تلك الاجزاء تفصيلا يكون كل جزء منها مستقلا بالافادة لا ينعطف على الآخر ويسمونه البيت ، فتلاؤم الطبع بالتجزئة اولا ثم بتناسب الاجزاء فى المقاطع والمبادىء ثم بتاديـة المعنى المقصود وتطبيق الكلام عليها ٠٠٠» (I3) ثـم من بعد : « ولم يكن الملذوذ عندهم الا ترجيع القراءة والترنم بالشعر الذى هـو ديدنهم ومذهبهم» (I4)وفى مكان آخر:«وكان الغناء ــ فى الصدر الاول ــ من اجزاء هذا الفن لما هو تابع للشعر ــ اذ الغناء انما هو تلحينه » (I5) فهذا مشكـل ارجاع حق الموسيقى لها وارجاع حق الشعر للشعر ٠ فمن الـناس من يرى ان الشعر موسيقى بالطبع لا يحتاج الى التلحين ولا يزيده التلحين شيئا ومنهم من يرى ان الموسيقى تتمم الشعر وتعطيه حقه ٠ ولعل احسن تحديـد وصل اليه ابن خلدون هو هذا : « **الشعر هو الكـلام البليغ المبنى عـلى الاستعـارة**

(I2) المقدمة ص 57I
(I3) المقدمة ص 426
(I4) المقدمة ص 427
(I5) المقدمة ص 554

والاوصاف المفصل باجزاء متفقة في الوزن والروى مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده ، الجارى على اساليب العرب المخصوصة به ».
(I6) فهو يرى انه وفق في تحديده هذا بين ذوقه وعلمه ، بين ما يشعر به شخصيا وبين ما سمعه من شيوخه ٠

**

وبعد فالشعر مصطلح من مصطلحات العرب وكل مصطلح ينبغي لنا ان نفهمه في عقلية من وضعه ، فالذين وضعوه اعجبوا بالشعر اعجابا بعيدا ولهجوا به ، ولقد اتفق القدماء والمحدثون على مكانته عندهم وان لم يتفقوا على قيمته وفهمه ٠ وقد ذكر ابن خلدون نفسه رايه في ذلك فقال : « ان فن الشعر من بين الكلام كان شريفا عند العرب ولذلك جعلوه ديوان علومهم واخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم واصلا يرجعون اليه في الكثير من علومهم وحكمهم » (I7) فاهتمام العرب باشعارهم وجعلها « ديوانهم » و « بضاعتهم » واعجابهم بها ليس من باب الخبط ولا من قبيل الخطأ ولئن عد بعض العرب شعرهم خاصا بهم لا تشاركهم فيه الامم الاخرى في حين ان العلماء والمؤرخين لاحظوا ان للامم الاخرى اشعارا قيمة وفي حين ان ابن خلدون يقول : « لما كان الشعر موجودا بالطبع في اهل كل لسان » (I8) فليس موقف العرب هذا عن جهل او عن تعصب وانما لانهم يرون في هذا اللفظ الذى اصطلحوا عليه للدلالة على الشعر اكثر مما نراه في الاشعار الاجنبية وفي المصطلحات الاجنبية التي تدل على هذا الفن ٠ فكلمة « فقه » او « موسيقى » او « فلسفة » انما هي مصطلحات خاصة بلسان واحد وحضارة واحدة ولاتدل على معنى مطلق مشترك بين الشعوب، فالموسيقى عند الغربيين هي الموسيقى العامة والموسيقى عندنا هي الغناء وتلحين الشعر والفلسفة عند الغربيين هي الفلسفة العامة والفلسفة الاسلامية او الحكمة المشرقية هما شيء آخر ٠ وعلم الفقه عندنا لا مقابل له عندهم ولا نظير ، الى غير ذلك من الامثلة ، فلكل لسان مصطلحاته ولكل حضارة مكوناتها ٠ فالعرب القدماء كانوا يعدون الشعر نوعا من التعبير خاصا بهم لا يشبه آداب الاجانب ونظمهم ٠

(I6) المقدمة ص 573
(I7) المقدمة ص 570
(I8) المقدمة ص 582

فالشعر عندهم الفن الاول او الفن الكل الجامع الشامل فهو اصل التعبير وانما سائر الفنون المستظرفة تابعة له منحدرة عنه ٠

والعرب القدماء يفرقون فى مصطلحاتهم بين **الراجز والشاعر** وبين الاشعار والاراجيز ولك ان تنظر فى كلام العرب اذ تجدهم يقولون تارة « انشأ » فلان يقول او **انشد** يقول وتارة اخرى « **ارتجز** » فلان او « **ارتجل** » ٠ والحق يقال ان بحوثنا فى هذا الموضوع من الناحية اللغوية او الادبية او التاريخية ضئيلة قليلة مبتدئة٠ ولا ندرى ما نستطيع ان نستخلصه من المقارنة بين المصطلحات ومن تحديد الالفاظ ولكن كلما نراه على البديهة ان القصيدة شىء والرجز شىء آخر ، وللرجز موضع وله مقدار وللشعر موضع وله مقدار ، ولقد اشتهر اناس بالرجز واشتهر غيرهم بالشعر٠ومعركة بشاربن‌برد مع عقبة بن روبة بن العجاج شهيرة يعرفها ارباب هذه الصناعة ٠ والرجز من العاب العرب القديمة لاندرى كيف نشات ٠ نجدفى‌الاغانى‌مثلاخبرا قصيرا مفيدا ،«فلما اصبحنا جعل العرب ياتون‌ارسالا حتى‌اجتمع‌منهم بشر كثيروحضرت واصحابى فاذاجميل قد جاء وعليه حلتان ما رايت مثلهما على احد قط فتراجزا فرجز جميل » (19) فجميل يتزين كما يتزين الناس نهار العيد ويتراجز الناس كما يتسابقون فيسبق احدهم الاخرين ٠ وذكر ابن قتيبة موضوع الرجز قديما فقال : « انما يقول الرجل البيتين او الثلاثة اذا خاصم او شاتم او فاخر » (20)

اما الشعر فهو كالسحر يربط الانسان بما وراء المادة ويوسع من طاقته ويفتح له افاقا ليس كمثلها شىء٠ كلما وجد الانسان نفسه وحيدا امام العالم الكبير والكون الشاسع التجأ الى شىء يفوق طاقته فلاذ بالشعر والسحر والطلاسم والآلة والسلاح ، والعرب قد ربطوا الشعر بالبحر (الى جانب ما فى الكلمتين من شبه)٠ فلقد قال بعضهم فى الاغانى : « انى لاروى لكثير ثلاثين قصيدة لو رقى بها مجنون لافاق » (21) وجعلوا كل شاعر شيطانا او تابعة تلهمه وتنفث على لسانه فنا بديعا ، ولنا فى ذلك مئات القصص اذكر منها نتفا قليلة ٠ حدث السيد الحميرى قال : «رايت النبى (صلعم) فى النوم وكانه فى حديقة سبخة فيها نخل طوال والى جانبها ارض كانها الكافور ليس فيها شىء٠ فقال: اتدرى لمن هذا النخل ؟ قلت: لا يا رسول الله٠ قال: لامرىء القيس بن حجر ، فاقلعها واغرسها فى هذه الارض ! ٠٠ ففعلت ٠

(19) الاغانى ج 7 ص 94

(20) الشعر والشعراء ص 595

(21) الاغانى ج 8 ص 26

واتيت ابن سيرين فقصصت رؤياى عليه فقال : اتقول الشعر ؟ قلت . لا · قال : اما انك ستقول شعرا مثل شعر امرىء القيس الا انك تقوم فى قوم بررة اطهار ــ قال : فما انصرفت الا وانا اقول الشعر ·» (22) وحدث اسحق الموصلى قال : « رايت فى منامى كان جريرا جالس ينشد شعره وانا اسمع منه · فلما فرغ اخذ بيده كبة شعر فالقاها فى فمى فابتلعتها · فاول ذلك بعض من ذكرته له : انه ورثنى الشعر » (23)

وللشاعر عند العرب دور اجتماعى هام فالقبيلة التى لم ينبغ فيها شاعر او لم يشتهر فيها ساحر او لم يعرف فيها حكيم قبيلة منقوصة عليها الخزى والعار · فلقد ذكر فى هذا الصدد ان الوليد ابن عبد الملك قال عن عدى بن الرقاع : « شاعرنا ومادحنا والراثى لامواتنا » (24) فكانه جعل له وظيفة اجتماعية قارة · ولقد قيل انه ساب رجل من بنى عبس عنترة بن شداد فذكر سواده وسواد امه واخوته وعيره بذلك وبانه لايقول الشعر (25) فكانها نقيصة ·

ثم ان كل شعر انما هو قومى بالطبع مختص باللسان الذى قيل فيه فهو خلاصة لعقلية قوم وعبارة عن حضارتهم وطباعهم واخلاقهم ومعاشهم وانه عسير على غيرهم الوقوف على سره · ولقد وقف قدماء العرب على هذا المعنى فذكروا فى ذلك قصة كسرى وقالوا : انه سمع يوما الاعشى ميمونا ينشد:

ارقت وما هذا السهاد المؤرق ... وما بى من سقم وما بى معشق

فاستفسر كسرى البيت فقالوا له : ذكر الشاعر انه سهر من غير سقم ولا عشق · فقال كسرى: ان كان سهر من غير سقم ولا عشق فهو لص ! (26)

الشعر عند العرب الفن الذى يلائم على احسن وجه حضارتهم ويوافق اقليمهم ومعاشهم· ففى حين ان الشعوب تبنى المدائن وتشيد القصور وتحصن الابراج وتقيم الاهرام وفى حين ان الامم تصور على جدران الغيران والكهوف وتنقش على الحجر وتنصب التماثيل والدمى وفى حين ان الامم تهىء الروايات التمثيلية وتنشىء المسرح والمرقص والموسيقى الآلية فكان قدماء العرب

(22) الاغانى ج 7 ص 6
(23) الاغانى ج 5 ص 52
(24) الاغانى ج 8 ص 173
(25) الشعر والشعراء ص 205
(26) الشعر والشعراء ص 214 والاغانى ج 7 ص 78

جمعوا كل هذه الفنون المختلفة فى الشعر فجعلوا منه كل فن يذكر وسموه « بضاعتهم » « وديوانهم » وقال شاعرهم جرير عن نفسه : (انا مدينة الشعر) وشبهوا أشاعرهم بالطراز والاردية والقماش الملون • فكان العرب لم يستطيعوا نظرا لطبيعة بلادهم وكثر ترحلهم وانتقالهم فى الفيافى والقفار ان يسلموا تراثهم العزيز للبناء او الرسم او النحت ففضلوا ان يحملوه خفيفا معهم فى تنقلاتهم وجمعوا كل فنونهم وكل اثاثهم فى هذا الشعر الذى لا يستدعى لا حجرا ولا خشبا ولا اقمشة فبنوا البيوت فى اذهانهم وفتحوا مصاريعها ونصبوا اوتادها وشدوا اسبابها فنابت له عن الرقص والهندسة والمسرح والرسم وكل فن سواها •

والشعر كالمثل سيار للخاصة فيه قول وللعامة به اهتمام اشتركت فيه جميع العرب فكون ذوقها ووحد همتها فهو كالمسجد الجامع او كالكاتدرائية العظمى يشيدها الشعب للشعب ، وهو يصور تاريخ العرب ، يصور ابطالهم ويرسم وقائعهم وغزواتهم ويصف بلادهم ومناخهم وطبيعتهم مثل ما يفعله الرسامون فى الغرب بخطوطهم والوانهم ولوحاتهم •

فيبدو من هذه العجالة كان الرجز اصل كل شعر وكان الشعر اصل كل فن وخلاصة كل نوع من انواع التعبير • هذا موقف العرب القدماء من الفنون عامة ومن الشعر على الخصوص وان البحث فى اصل الشعر العربى ونشاته وتحديد مفهومه مازال ـ رغم محاولة ابن خلدون مترددا بين ما سمعه عن شيوخه وما يمليه عليه ذوقه وملاحظاته ـ مازال بحثا مبتدئا ناشئا ينبغى ان تتظافر فيه الجهود وان يفكر فيه المفكرون •

ولن نختم القول بأحسن مما ختم به ابن خلدون مقدمته • فالجملة الاخيرة منها تدل على عقلية ابن خلدون وشغله وامله وماساته وهى :« ولعل من ياتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على اكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه ، والمتاخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا الى ان يكمل والله يعلم وانتم لا تعلمون »

نظرية ابن خلدون في سلطة الدولة

بقلم محمد كاظم الطالبي

ان التاريخ الاسلامي باجمعه في حاجة الى بعث جديد على نور الاساليب الحديثة التي مكنت مؤرخي الغرب ان يعيدوا النظر في تاريخهم وان يؤولوه تأويلا اصدق يرسل انوارا ابعد غورا لانارة الماضي وكشف اسراره التي فيها كشف لا لماضي الكائن البشري فحسب ، بل ايضا لحاضره ومستقبله · ومن جملة ما يعتنى به اليوم مؤرخو الغرب تاريخ الآراء السياسية (I) التي لعبت دورا حاسما في توجيه الحوادث ·

ولعل اهم كاتب عربي جدير بان يعتنى بارائه اعتناء خاصا ، هو عبد الرحمان ابن خلدون (1332 ـ 1406) ولم يكن ابن خلدون في الحقيقة سياسيا دافع عن آراء اراد ان تسير عليها شؤون الدولة ، بل كان مؤرخا واجتماعيا ، لاحظ ، فاحسن الملاحظة ، وخرج من ملاحظته باراء **واقعية** ، هي نتيجة التجربة ، تجربة ماكان ، لا امر فيها البتة بما يجب ان يكون ، وان كانت للكاتب ، ككل كائن حي ، ميول واهواء · فموقفه اذا كان موقفا علميا ، كان موقفا **موضوعيا** يكاد يكون عصريا · ففي عصر كان فيه كل شيء يوزن بوزن الدين ، ويفسر تفسيرا ما ورائيا ، نرى ابن خلدون لا ينظر للدين ، فيما يخص سلطة الدولة الا كعامل من العوامل العديدة المتشابكة المتفاوتة تأثيرا في هذا الصدد ·

يرى ابن خلدون ان الدول تنقسم الى اقسام ثلاثة بحسب المنهج الذي تسير عليه في سياستها : فهناك دول تسوس الدنيا سياسة دينية ودول تسوسها سياسة عقلية ، واخرى تسوسها سياسة مدنية ، كما هو الشان بالنسبة لجمهورية افلاطون ولأهل المدينة الفاضلة مثلا ·

والدولة مهما يكن الامر **بناء طبيعي** ، اضطراري الظهور ، لا مناص من نشوئها اذ « الانسان مدني بالطبع » وكل عمران يفرز الدولة افرازا حتميا · وكل

(I) قد الف E. I. J. Rosenthal في هذا الصدد · غير ان كتابه Political Thought in Medieval Islam. لايزيد، كما يقول المؤلف نفسه ، عن مقدمة

مقدمة ابن خلدون لتاريخه ، انما هى محاولة قوانين هذا الافــراز والكشف عن الاسباب التى تعين عليه ، والعوائق التى تعوقــه وتفسده ، وتــؤدى فى النهاية الى الانحلال والهلاك ٠

واهم عامل فى حيــاة الدولة العصبية ٠ فعلى هذه النظرية ركز ابن خلدون رأيه فى سلطة الدولة ، وهذه النظرية استقاها من سبره تاريخ عصره سبر الخبير الذى لا يغتر بالظواهر ٠ انه يعطى الدين حقه كعنصر من اهم العناصر التى تساعد اهل الطموح ، وتعين على طاعة الرعية للراعى ، غير انه يرى ان الدولة وليدة ارادة السلطة ، ولا سلطة بــلا عصبية ٠ والعصبية قالب قديم افرغ فيه ابن خلدون معنى جديدا ، عبر به عن القوم — او الحزب ان شئت — الذين يؤازرون مريد السلطة ويشدون ساعده حتى يمسك على النفوذ ٠ فان كانت العصبية ترتكز حتما عادة على الصلات الدموية ، فان تعريفها الحقيقى ، ولحمتها الوطيدة ، ومحركها الاساسى ، فى اتحاد اصحابهــا فى الهدف ، وهو انتزاع السلطة والانفراد بها ٠ كذلك كان الشأن بالنسبة للمرابطين، والموحدين وسائــر الاسر التى عنى ابن خلــدون بتاريخها ٠ فالسلطة اذن فى نظر ابن خلدون تنتزع بالعصبية — اى بالقوة — وتجد فى تلك العصبية — اى فى تلك القوة — شرعيتها ٠ وهذا ما يذكرنا « بمكيافال » ٠ وقد سار ابن خلدون باقدام فى هذه الطريق الى اقصاها ، فعوض اشتراط القرشية فى الخليفة ، باشتراط عصبية قوية تمكنه من مباشرة الحكم حقيقة ٠

وذلك ان الدولة امر ضرورى لردع ميل الانسان الطبيعى الى الظلم والحيف والفساد ٠ فابن خلدون يرى فى سلطة الدولة **وازعــا** ٠ وهذا الوازع هو من يملك السلطة والنفوذ ، ويستطيع الجبر والضغط ،« والاستبداد » و « الانفراد بالمجد » حسب تعبيره ٠ فواضح من خلال تعبير المؤلف انه لا يصف طريقــة الحكم القائمة على الشريعة والدين ، تلك الطريقة التى اعتاد وصفها الماوردى واضرابه واسهبوا فى الاحتجاج لها وضبط قوانينها النظرية التى لم تطبق يوما بحذافيرها ٠ فهو يركز سلطة الدولة على ما كانت ترتكز عليه فى الواقع فى ايامه وقبلها ، اى على جند قوى من عصبية اوقل من حزب الماسك على النفوذ ٠ وكثيرا ما آل ذلك الجند الى جند مرتزقة فى النهاية ٠ فابن خلدون بعيد كل البعد عن نزعة الاخلاقى ٠ فهو لاينكر الانحراف عن المبــادى الاخلاقية ، ولا يعتبرها معاصى تعرض صاحبها الى عذاب الله فى الآخرة ، ولا يذكر شيئا من هذا ٠ كما انه ايضا لا يبيحها ولا يغفرها ٠ انما هو يقف موقف العالم السياسى الذى يلاحظ ويصف بكل تجرد ٠

وهو كملاحظ يقظ يرى ان سلطة الدولة ، ان كانت فى حاجة الى الظهور فى مظهر الحزم وعـدم الضعف ، فهى ايضا فى خطر مستمر ، خطر الافراط فى القوة و « الاستبداد » و « الانفراد بالمجد » ، اذ « ان ارهاق الحد مضر بالملك ومفسد له فى الاكثر » ٠ هذا عنوان فصل يقول فيه ابن خلدون :

« فحقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم فى امورهم عليهم ٠٠ فاذا كانت هذه الملكة (2) وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على اتم الوجوه (3)٠ فانها انكانت جميلة صالحة ، كان ذلك مصلحة لهـم ، وان كانت سيئة متعسفة ، كان ذلك ضررا عليهم واهلاكا لهم ٠٠٠ واما توابـع حسن الملكة فهى النعمة عليهم والمدافعة عنهم ٠ فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك ٠ واما النعمة عليهم ، والاحسان لهم ، فمنجملة الرفقبهم والنظر لهم فيمعاشهم (3)»

وهكذا يرىابن خلدون ان مبرر سلطة الدولة يوجد فى واجباتها نحو الرعية وان « الملكة » ـ اى بالاضافة للمالك والرعية هو « كونه يملكهم (4)» ـ لاتتم ولاتدوم الا اذا توفرت شروط التجاوب والتعاون بين الطرفين ٠ فالمؤلف قـد اهتدى الى هذه الحقيقة الدائمة ، بل الى هذا القانون الذى مافتئت تخضع له سلطة الدولة فى كل العصور قديمها وحديثها وفى كامل الاصقاع من اسلامية وغيرها ، من خـلال تجربته العميقة ، وممارسته الشخصية لبعض مظاهـر السلطة ، ومرافقته الطويلة لكثير من اهلها فى غربى دار الاسلام وشرقيها ٠ وذلك ان سلطة الدولة يجب ان تخدم الحضارة ، ولا مبرر ، فى النهاية ، لتلك السلطة الا خدمتها للحضارة ، تلك الحضارة التى يسميها ابن خلدون عمرانا، والتى من اجلها كتب والف محاولا الكشف عن بعض اسرار ميلادها ، واكتمالها واحتضارها ، وزوالها ٠ و « العمران البشرى لابد له من سياسة ينتظم بهـا امره »(5) حسب ما يقرر فى عنوان بعض فصوله ، وهذه السياسة هى التى تحكم لسلطة الدولة او عليها ٠

---

(2) اى السلطة المالكة للرعية

(3) ابن خلـدون ، المقدمة ، ط٠ دار الكتاب اللبنـانى ، بيروت سنة 1956 ، ص 338 ـ 339

(4) ابن خلدون ، نفس المصدر ، ص 338

(5) نفس المصدر ، ص 545

ولا يسعنا فى عجالة كهذه ان نتعمق الكثير فى درس نظرية ابن خلدون فى سلطة الدولة — وليس الميدان ميدان تعمق — غير انه يحسن ان نشير الى ما يعيره المؤلف من اهمية الى الاقتصاد فى استقامة السلطة وثبوت قاعدتها ٠

« والسبب فى ذلك ان الدولة والسلطان هى السوق الاعظم للعالم ٠ ومنه مادة العمران ٠ فاذا احتجن السلطان الاموال والجبايات ، او فقدت ، فلم يصرفها فى مصارفها ، قل حينئذ ما بأيدى الحاشية والحامية ، وانقطع ايضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم ، وقلت نفقاتهم جملة وهم معظم السواد ، ونفقاتهم اكثر مادة للاسواق ممن سواهم ، فيقع الكساد ، حينئذ فى الاسواق وتضعف الارباح فى المتاجر فيقل الخراج لذلك ٠ لان الخراج والجباية انما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الاسواق وطلب الناس للفوائد والارباح ، ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة اموال السلطان حينئذ بقلة الخراج ٠٠٠ **وايضا فالمال انما هو متردد بين الرعية والسلطان : منهم اليه ، ومنه اليهم فاذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية (6).** »

فلم يفت ابن خلدون — فى عصر لم ينشأ فيه بعد علم الاقتصاد — ان اعتدال الميزانية امر ضرورى لاستقامة شؤون الدولة ، وان الاقتصاد السليم « مادة العمران » وأساسه ٠ وهو يلح — فى لهجة تكاد تكون عصرية معبرة عن شواغل اليوم والساعة — ان حجر الزاوية فى استقامة الاقتصاد رواج العملة ، ونشاط « المعاملات » ، و « طلب الناس للفوائد » بمختلف طرق التمويل الصالحة ، وعدم احتجان المال واكتنازه بصفة عامة ، مما يؤدى الى انخفاض فى الارباح وفى جباية الدولة ، ويعود بالوبال على السلطة ٠ ويرى ان للسلطة دورا هاما فى هذا الصدد ٠ فهى التى تنشط الاقتصاد والمعاملات اذا ما احسنت الانفاق فى وجوهه ، وصرفت اموال الجبايات « فى مصارفها » وهى التى تكون سبب الازمة — وضحيتها — اذا ما خابت فى سياستها الاقتصادية ، ففقدت العملة واستخفت ٠ فسلطة الدولة اذن فى رأى ابن خلدون — وقد عبر عن رأيه هذا فى كل وضوح — **لاتقام آمنة الا على اساس اقتصاد متين يكون فيه المال مترددا**

(6) نفس المصدر ، ص 514

« بين الرعية والسلطان » ، خادمـا للصالح العام ، اذ السلطه ـ كما رأينا ـ تستمد مبرر وجودها من واجباتها نحو الرعية ، ومن تلك الواجبات « الرفق بهم والنظر لهم فى معايشهم » ·

وهكذا يبدو لنا ابن خلدون ، فى نظرته الى السلطة ، شديد الـواقعية ، متجردا ـ بقدر ما يمكن ان يتجرد انسان عاش فى بيئته وتكون تكوينه ـ من قوالب الآراء الموروثة · فهو يتعرض طبعا لآراء الفقهاء ويعرضها علينا ، وهو يتعرض لآراء الفلاسفة فى الموضوع ويبسطها غير مخف عدم الارتياح اليها · وفي الحقيقة فانه لم يجد ما يرتاح اليه اثناء علاجه لهذا الموضوع سوى الواقع الذى حاول ان يفهمه ويدرك سر بعض قوانينه · فالفرق كبير والبون شاسع بينه وبين الماوردى ، وابن جماعة ، وابن تيمية ، وامثالهم ممن بذلـوا جهـد اليأس كى يخضعوا الواقع الى النظرية التى صاغها الفقهاء من دون مراعاة هذا الواقع واستشارته كما يجب ·

ابن خلدون عالم · فموقفه من سلطة الدولة موقف الملاحظة ، ثم تأويل تلك الملاحظة قصد البلـوغ الى ادراك بعض السنن التى تمكننا من ان نفهـم فهما احسن حقيقة هذه السلطة وجوهرهـا ، وتعيننا على تصورها تصورا يجعلنـا ندرك كنهها · واذا ما نحن ادركنا ذلك ، لعله يتاح لنا ان نحسن اخضاع هذه السلطة الى ما نريده منها ، اذ الحكم على الشىء وحسن استخدامه فرع تصوره تصورا واقعيا ·

علم اللغة بين علماء العربية وابن خلدون

بقلم الدكتور ابراهيم السامرائي

الاهتمام باللغة امر تستدعيه ضرورة قائمة ، ذلك ان المشكلة اللغوية من المشكلات الخطيرة ، ومن اجل ذلك نشطت المجامع اللغوية فى الاقطار العربية فى العمل على حل هذه المشكلة القائمة ، وتبرز المشكلة فى ان العرب فى يومنا هذا لا يتكلمون بالفصيح من العربية ، فالعامي الدارج هو المستعمل ، وامر العامي مشكلة من المشكلات ايضا ، فهناك لهجات مختلفة باختلاف البلاد ثم ان البلد الواحد مشتمل على لهجات وطرق فى التعبير مختلفة ايضا ، وربما صعب على العربي من شمالي العراق ان يفهم من قروى من سكنة القسم الجنوبي من العراق

والبحث اللغوى التاريخي فى العربية صعب جدا ، وصعوبته آتية من افتقار الباحث الى كثير من المواد الضرورية لهذا البحث ، فالذى نعرفه ان العربية وصلت الينا ناضجة كل النضج ولغة القرآن تشهد على المستوى العالى الذى بلغته العربية .

ومن اجل ذلك فلا نعرف كثيرا عن نشأة هذه اللغة وتطورها فى مراحلها الاولى التى سبقت عصر القرآن ، وانا لم ارد ان اخص القرآن بالمثل الوحيد على هذا الرقى ، ومن اجل ذلك ايضا استعملت مصطلح (عصر القرآن) لادخل فى هذا الشأن ما صح من الشعر الجاهلي وسائر فنون القول المعروفة .

ولا بد ان اخلص من هذه المقدمة القصيرة الى الحديث عن علم اللغة عند الباحثين الاقدمين ثم كيف كانت نظرية العلامة الشهير ابن خلدون فى هذا الموضوع .

ولقد كان لعلماء اللغة فى القرن الرابع الهجرى وقبل ذلك بكثير اقوال فى علم اللغة ، غير ان هذه الاقوال لم تنته الى بحوث علمية واسعة ، ويجدر بنا ان نعرض لراى ابى الحسين احمد بن فارس احد ائمة اللغة فى القرن الرابع الهجرى ، فهو يعرض فى كتابه الذى اسماه « بالصاحبى » الى رايه بقوله : باب القول على لغة العرب اتوقيف ام اصطلاح ؟

وهو يجيب عن هذا السؤال قائلا :اقول : ان لغة العرب توقيف ، ودليل ذلك قوله جل ثناؤه : « وعلم آدم الاسماء كلها » ٠ فكان ابن عباس يقول : علمه الاسماء كلها وهى هذه التى يتعارفها الناس من دابة وارض وسهل وجبل وحمار واشباه ذلك من الامم وغيرها (1)

وظل ابن فارس يبسط القول فى هذا الراى متمسكا به اخذا بالاية الكريمة التى اشرنا اليها ، ولم يسلم ابو الفتح عثمان ابن جنى من القول بهذا الراى فقد قال بالتوقيف فى اصل اللغة ثم عاد الى القول بمبدأ الاصطلاح كما جاء ذلك فى كتابه المشهور بالخصائص ٠

ولم يقتصر قول ابن فارس بالتوقيف على اللغة وانما قال بذلك فى موضوع الخط فقد جاء فى الصاحبى ما نصه : « والذى نقوله فيه ان الخط توقيف ، وذلك لظاهر قوله عز وجل : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » ٠ وقال تعالى « والقلم وما يسطرون » ٠

ولم يكن المسلمون اول من قال بالتوقيف فى هذا الموضوع معتمدين على الاية الكريمة ، فقد جاء مثل ذلك فى سفر التكوين من العهد القديم وفحوى ذلك ان الله علم آدم اسماء المخلوقات جميعها ٠ والنتيجة التى نستخلصها من قولهم بالتوقيف مفسرين الآية كما يشاؤون ، هى انهم جمدوا على العربية الفصيحة ولم ياخذوا ما سواها ، وانهم لم يتقيدوا بالاستعمال ، وتطور هذا الاستعمال فى اللغة ، فقد رسموا لانفسهم صورة للغة لا يحيدون عنها ، وحملوا بذلك ما خالف هذا المرسوم المتفق عليه على الخطأ واللحن ، ومجاوزة الصحيح ٠ وقصة عبدالله بن ابى اسحق الحضرمى النحوى مع الفرزدق دليل على هذا ، فقد قال الفرزدق فى قصيدة له :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع
من الناس الا مسحتا او مجلف

فقال النحوى : على اى شىء ترفع « مجلف » فقال الفرزدق : على ما يسوؤك وينوؤك ٠ (2) وليس الحضرمى بدعا بين اللغويين ، فقد ذكر ابو حاتم

(1) ابن فارس ، الصاحبى فى فقه اللغة ص 5
(2) ابن الانبارى ، نزهة الالباء 24

السجستاني : سالت الاصمعي : اتقول في التهديد (ابرق وارعد) قال : لا، لست اقول ذلك الا اني ارى البرق واسمع الرعد ، قلت قال الشاعر الكميت:

ابـــرق وارعـــد يا يزيـــد

فما وعيـــدك لي بضائـــر

قال : الكميت جرمقاني من اهل الموصل ليس بحجة ، ولكن الحجة هـــو الذي يقول :

اذا جاوزت مـــن ذات عرق ثنيــــة

فقـــل لابي قابوس ما شئت فارعـــد

وهو شاعر جاهلي ، وشاعرك هذا متاخر لا يؤخذ بقوله • قال ابو حـاتم فاتيت ابا زيد الانصاري ، وقلت له : كيف تقول من البرق والرعد : فعلت السماء ؟ قال رعدت وبرقت ، قلت : فمن التهديد ؟ قال : رعد وبرق وارعـد وابرق ، فاجاز اللغتين ، ثم سالت اعرابيا فصيحا فاجاز اللغتين ولمّ يجـز الاصمعي الا لغة واحدة • (3)

وكان الاصمعي ينكر كلمة « زوجة » ويقول « زوج » ويحتج بقـوله تعالى « امسك عليك زوجك » فقيل ، له : ان الشاعر ذو الرمة يقول :

اذو زوجـــة بالمصـــر ام ذو خصومـــة

اراك لها في البصرة اليـــوم ثاويا

فقال ذو الرمة ليس بحجة،اذ طالما اكل البقل والمالح في حوانيت البقالين(4)

وقد عرف عن الاصمعي هذا التشدد والحرج ،فهو يابى كلمة خالفت لغـة التنزيل ، وهو من اجل هذا لم يرض لنفسه ان يبحث في لغة التنزيـل على نحو مـا فعل ابو عبيدة (5) وابن قتيبة (6) مثـلا • ويقـول ابن جني : كان الاصمعي ليس ممن ينشط للمقاييس وانه معروف بقلة انبعاثه فـي النـظر وتوفره على ما يرى ويحفظ (7)

(3) ابو علي القالي ، الامالي 1/9

(4) السيوطي ، المزهر 1/214

(5) مجاز القرآن لأبي عبيدة

(6) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة

(7) ابن جني ، الخصائص 1/366

وهكذا ظل علم اللغة سائرا فى هذه الطريق التقليدية ، واعتبار كل تغيير فى اللغة خروجا عن سنن الفصاحة ، وحسبك ان تعرف ان اللهجات السائرة وهى الحية المستعملة قد اعتبرت عند هؤلاء العلماء الاقدمين من طرائق التعبير المذمومة وها هو ابن فارس اللغوى الذى اشرنا اليه قد اعتبر هذه الانماط الكلامية من اللغات المذمومة (8) وهذا النظر فى اللغة لم يفد البحث اللغوى ذلك ان الحقيقة اللغوية قد ضاعت وان نماذج من القول قد اعتبرت مما لا يستحق التسجيل ، وهذا ما لا يقره البحث العلمي الحديث . فالبحث العلمي الحديث ينظر فى ان اللغة ذات مظهرين اساسيين متكاملين وهما : المظهر الجامد « Synchronique » والمظهر المتحرك « Diachronique » ومن هذين المظهرين نتبين ان اللغة صورة وليستمادة كما يقول بذلك اللغوى السويسرى « F. de Saussure »

على اننا لو تخطينا الزمن وجاوزنا القرن الرابع حتى نصل الى عصر ابن خلدون نجد هكذا المفكر ينظر الى اللغة نظر العالم الاجتماعي فيقول بالتطور ويرد اللغة الى انها ظاهرة اجتماعية تتاثر سلبا وايجابا بالزمان والمكان ، وهو من اجل ذلك لا يرتضى احكام اللغويين والنحاة وتشددهم فى هذا الامر ، فهو يقول : « وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد ، ولا تلتفتن فى ذلك الى خرشفة النحاة اهل صناعة الاعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق حيث يزعمون ان البلاغة لهذا العهد ذهبت ، وان اللسان العربى فسد اعتبارا بما وقع فى اواخر الكلم من فساد الاعراب الذى يتدارسون قوانينه ، وهى مقالة دسها التشيع فى طباعهم والقاها القصور فى افئدتهم ، والا فنحن نجد اليوم الكثير من الالفاظ لم تزل فى موضوعاتها الاولى ، والتعبير عن المقاصد ، والتعاون فيه بتفاوت الابانة موجود فى كلامهم لهذا العهد ، واساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة فى مخاطباتهم ، وفهم الخطيب المصقع فى محافلهم ومجامعهم ، والشاعر المفلق على اساليب لغتهم والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك ، ولم يفقد من احوال اللسان المدون الا حركات الاعراب فى اواخر الكلم فقط الذى لزم فى لسان مضر طريقة واحدة ومهيعا معروفا ، وهو الاعراب وهو بعض من احكام اللسان » . (9)

ولا بد من الاشارةالى استعمال كلمة (خرفشة النحاة) وهو استعمال يريد

(8) ابن فارس ، الصاحبى ص 24
(9) ابن خلدون ، المقدمة ص 556

منه الى العبث الطويل الذى ادى اليه البحث العقيم فى مسائل منطقية مجردة لا تمت الى الحقيقة اللغوية بسبب · ولابد من الاشارة ايضا الى تقريره ان فقدان الاعراب فى اواخر الكلم لا يفقد اللغة صفاتها الاخرى التى تكون منها عنصرا حيا جميلا ، فالاعراب على حد قوله بعض من احكام اللسان العربى وابن خلدون يذهب الى اكثر من هذا وهو يقرر ان الاستقراء الشامل الوافى فى لغة عصره ربما يهدى الباحث الى ضوابط تغنى عن قوانين النحو المقيد المعروف فهو يقول : « ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربى « لهذا العهد » واستقرينا احكامه نعتاض عن الحركات الاعرابية فى دلالتها بامور اخرى موجودة فيه تكون بها قوانين تخصها ولعلها تكون فى اواخره على غير المنهاج الاول فى لغة مضر ··· ولقد كان اللسان المضرى مع اللسان الحميرى بهذه المثابة وتغير عند مضر كثير من اللسان من موضوعات اللسان الحميرى وتصاريف كلماته » · (١٥)

وهذا النص يدلنا على ان ابن خلدون العالم الاجتماعى يقول بتطور اللغة وان لكل عصر لغة تتطور فتبتعد عن اصلها وعن لهجاتها · وهو يعقد فصلا يبحث فيه ان لغة اهل الحضر والامصار لغة قائمة بنفسها ، وهو فى هذا الفصل يعرض لموضوع ان لكل مصر من الامصار لغة تختلف عن الاخرى ، وهو يؤكد استعمال كلمة (لغة) دون غيرها ، وهو يقول : وكل منهم متوصل بلغته الى تادية مقصوده ، والابانة عما فى نفسه ، وهذا معنى اللسان واللغة وفقدان الاعراب ليس بضائر لهم » · (١١) وفى هذه الاقوال الاخيرة يبدو نظر ابن خلدون الدقيق فى حقيقة اللغة والذى نتبين فيه انه مخالف كل الخلاف لاولئك اللغويين الاقدمين الذين لم يؤمنوا بالتطور والاستعمال ولم يهتدوا الى حقيقة الكلمة ودلالتها وانتقال هذه الدلالة « Sémantique » عبر الزمان والمكان

---

(١٥) المصدر السابق ص 557

(١١) المصدر السابق ص 558

مقدمة ابن خلدون باللغة الانكليزية

بقلم الدكتور طاهر الخميري

وضعها الاستاذ Franz Rosenthal استاذ اللغات السامية بجامعة Yale في ثلاثة اجزاء ٠ لندن 1958 وتحتوى على :

1) حيـاة ابن خلـدون

2) تعـريف بالمقـدمـة

3) تاريخ نصوص المقدمة المخطوطة والمطبوعة

4) تعريف بالتراجم السابقة للمقدمة

5) تعريف بالطريقة التى اتبعها المترجم فى هذه الترجمة

6) تـرجمة المقدمة ، وتحتوى عـلى مـواد سقطت من تـرجمة de Slane فهى اول ترجمة كاملة لمقدمة ابن خلدون فى اللغات الاوربية

7) قائمة باهم الكتب والرسائل والبحوث التى نشرها العرب والمستشرقون عن ابن خلدون وتاريخه ومقدمته ٠ وضعها الاستاذ W. J. Fischel ، استاذ اللغات والآداب السامية بجامعة كاليفورنيا

8) فهرس بالالفاظ التى لها دلالات خاصة فى 8 صفحات

9) فهرس عام بالاعلام والبلدان والمواضيع فى 80 صفحة تصرف المترجم بعض التصرف فيما يخص التراكيب وطرق التعبير ، وتوخى عدم التصرف فى ترجمة المفردات فجاءت الترجمة ــ فى جملتها ــ واضحة دقيقة ٠

وتضعف الترجمة احيانا ، خصوصا فى الشعر ، الابيات :

واتقوا الله وأحيوا مغرما
يتلاشى نفسا فى نفس
حبس القلب عليكم كرما
افترضون خراب الحبس ؟

يترجم الثانى منها كهذا :
احترامه لكم جعل قلبه سجنا
افترضون ان ذلك السجن يهدم ؟

ج 3 ص 452

والابيـات :

ياحبيبى ارفـع حجاب النور	عن العـذار
ننظر المسك عـلى الكـافـور	فى جلنـار

تترجـم :
يا حبيبى ارفع الحجاب الذى يحجب النور عن وجهك
لكى نشاهد مسك الحواجب السود
على كافور البشرة البيضاء فى جلنار الخدود الحمر

ج 3 ص 454

والابيـات :

البعد عنك يـا ابنى	اعظـم مصـايبـى
وحين حصل لى قـربك	نسيت قـرايبـى

تترجـم :

البعد عنك يـا ابنى	اعظـم مصـايبـى

وحين استطيع ان اكـون قريبـا منك
أتـرك زورقـى ينساق مـع التيـار

ج 3 ص 459

والابيـات :

فجددوا كل يوم خلاعة
لاتجعلوا اسمها يمـل
اليها يتخلعـوا فى سبيل
على خضورة ذاك النبـات

يترجـم منها قـوله : « فجددوا كـل يـوم خلاعـة » بالجملـة :
« فأتوا فاحشة جديدة كل يوم »

فى هذه الامثلة دليل جديد على ان التعاون بين العرب والمستشرقين فى مثل هذه الاعمال هو امر ضرورى ٠

الحبس فى المثال الاول هو بضم الحاء بمعنى الـوقف ، وليست بفتح الحاء بمعنى السجن

ولفظة « العذار » فى المثال الثانى لا يجوز اهمالها فى الترجمة لانه بها يعرف ان الخطاب للمذكر ٠٠ العذار : جانب اللحية ٠

« والقارب » فى المثال الثالث لا يناسب المقام ، ولو وجدت كذلك فى بعض المخطوطات لوجب تغييرها

و « الخلاعة » فى المثال الرابع هى فى استعمال الاندلسيين والمغاربة بمعنى التنزه واللهو خارج المدن ، وليست بمعنى « اتيان الفاحشة »

لو استعان المترجم بزميل لغتـه العربية ، لامكن اجتناب مثل هذه الهفوات ٠

اما التعليقات والحواشى التى لا تكاد تخلو منها صفحة من صفحات المجلدات الثلاثة (يزيد مجموع عدد الصفحات عن 1500) فهى التى تجعل من هذا الكتاب مـا يمكن ان يسمى « دائرة معارف ابن خلـدون » ٠ نجد فى هذه التعليقات تعريفا بأهم ما كتبه الشرقيون والمستشرقون عن مقدمة ابن خلدون حتى سنة 1957 ، وذلك فى صورة كتب ورسائل وابحاث ومقالات واطروحات ، ومابين المخطوطات والمطبوعات من الفروق فى النص واختلاف الروايـات والزيادات والتصويبات ٠ لقد استعان المترجم بكل ذلك فى تحقيق النصوص وتوضيح الترجمة ، وجمع لنا فى كتاب واحد ما لا يوجد الا متفرقا فى عدة كتب ومجلات بعضها يتعذر الوصول اليه ، فله منا جزيل الشكر

الطاهر الخميرى

ابن خلدون محرر الأدب

بقلم محمد السادس الكعامري

شخصية ابن خلدون الاجتماعية والفلسفية تناولها علماء المشرق والمغرب بالدرس والتمحيص وذهب الباحثون مذاهب شتى في تقدير قيمة تفكيره ما بين منوه ومتحامل ومنصف وموجز ومسهب شان العظيم الذي يكثر الحديث حوله ويقتفي الناس خطوه ويعنون باثاره في كل جيل وقبيل • وغني عن الايضاح ان عبد الرحمان بن خلدون بهر المفكرين وسحرهم باساليبه الطريفة وطريقة تفكيره الجديدة بالنسبة للعصر الذي كان يعيش فيه وهو العهد الذي اخذت تتقلص فيه المعرفة من بين الشعوب العربية والاسلامية وتبزغ شمسها المتالقة في آفاق غير افاقهم بدليل ان الناطقين بالضاد لم ينتفعوا باراء ابن خلدون في قليل ولا كثير حتى في التعليم واساليبه التي سبق بها فطاحل المربين وائمة الصناعة البيداغوجية ومازال الكثير من فلسفته التربوية واساليبه الصناعية محترما ومعمولا به لهذا العهد الذي تقدمت فيه الصناعة تقدما بعيد المدى عميق الاثر • وعلى كل فقد عد تفكير ابن خلدون من ارقى ما وصل اليه التفكير الانساني في ذلك العهد • وعلى كثرة من تناول شخصية ابن خلدون فلم اظفر بمفكر درس (شخصية ابن خلدون الادبية) التي لم ينازع فيها جاحد او معتدل منصف او غامط فابن خلدون كما انه مجدد في علم التاريخ وفي اسلوبه الجديد فهو مجدد للادب العربي الذي فقد الروح على عهده واستهام ادباء العربية بالتنميق اللفظي والزخرفة الكلامية واكبوا على المحسنات البديعية وولعوا بالقوالب الخلابة والتعابير المنمقة على غير جدوى • وقد يقضي الاديب سواد الليل كله في الظفر بسجعة يزين بها كلامه او مقابلة يطرب لها او مطابقة يهتز لها او جناس يقوم له ويقعد وظل الادباء يتسكعون في بيداء الوهم ويخبطون في عشواء من التعسف والعسلطة الفارغة التي لا جدوى من ورائها • ومما يؤثر من سخافات بعضهم انه وقفت له سجعة في بعض الليالي وكان رئيسا فعزل لها احد القضاة ونصها أيها القاضي بـ (قم) قد عزلناك فقم ••؟ فلم يسع القاضي التعيس الا العزل ؟ من جراء سجعة ظفر بها رئيسه •• المولع بالسجع بل ولو ادى الى خلل في نظام الدولة وموظفيها •• وقد نعى ابن خلدون على ادباء

الالفاظ صنيعهم هذا ونقدهم اشد النقد فقال فى معرض الحديث عن المخاطبات السلطانية مايلى المحمود فى المخاطبات السلطانية الترسل وهو اطلاق الكلام وارساله من غير تسجيع الا فى الاقل النادر وحيث ترسل الملكة ارسالا من غير تكلف له ثم اعطاء الكلام حقه فى مطابقته لمقتضى الحال فان المقامات مختلفة ولكل مقام اسلوب يخصه من اطناب الخ٠ ويقول عن ادباء العربية انذاك انهم عجزوا عن الكلام المرسل لبعد امده فى البلاغة وانفساح خطوبه وولعوا بهذا السجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ويجرونه بذلك القدر من التزين بالاسجاع والالقاب البديعية ويغفلون عما سوى ذلك ٠ واكثر من اخذ بهذا الفن وبالغ فيه فى سائر انحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد حتىانهم ليخلون بالاعراب فىالكلمات والتصريف اذا اخلت لهم فى تحسين او مطابقة لايجتمعان معها فيرجحون ذلك الصنف من التحسين ويدعون الاعراب الخ اه

ويشير ابن خلدون بهذا النقد الى جناية ادباء المحسنات اللفظية على كيان اللغة نفسها فلا يتورعون عن تحريف اللفظ عن وضعه الاصلى مادام تغييره وتبديله يؤدى الى سجعة او تورية او جناس او سجع وما الى ذلك من المصطلحات البديعية ٠ وياليتهم وقفوا عند هذا الحد بل انهم جعلوا المعانى التى خلقت الالفاظ لخدمتها وتاديتها وابرازها خدما للالفاظ ٠ والعبرة عندهم بجمال اللفظ وزخرفة التركيب والتانق فى التعبير بصرف النظر عن (المعنى) وان كان سخيفا لا يؤبه له ٠

ولعل ابن خلدون هو الاديب الفذ فى القرن الثامن الهجرى الذى حرر الادب العربى منربقة البيان اللفظىواعتقه من اغلال السجع وخلصه من سلاسل الاستعباد القاسية التى كادت تودى بحياته وتصيره تحفة تحفظ فى دور الآثار يتذكر بها الناس الادب العربى فى عهود برقشته وزخرفته ٠ وهكذا تمكن هذا الرجل بقلمه السيال وقوته المفكرة من النهوض بالادب وجعله حرا يضطلع برسالته فى روعة وابداع وصير جمال اللفظ وطلاوة التراكيب فى خدمة المعانى المقصودة التى يدور عليها محور الافادة ودقة التصوير فى كل ادب حى واقعى يساير الحياة ويندمج فيها ٠ وبهذا الاعتبار يعد ابن خلدون محرراللادب ومنقذا له من براثن العجمة وعسلطة الكلام فكتب الكلام المرسل فى اسلوب رائق طلى ولغة حصيفة متينة وانسجام عجيب على الاسلوب الذى يكتب به الناس بحوثهم واراءهم لهذا العهد ٠ بيد ان براعة ابن خلدون النثرية اثرت فى شعره الضعف وصيرته تقليديا ضئيلا وصدى للشعر العربى القديم

ويتعذر عليك ان تلمس في آثار ابن خلدون الشعرية ما تجده في نثره من ابتكار او حيوية او طريقة عذراء ومنهجا خاصا ولم يفت ابن خلدون ان يعرف من نفسه هذا الضعف في فن الشعر وهو الناثر البليغ الذى لا يشق له غبار فاخذ يتساءل في قرارة نفسه عن اسباب جمود طبعه فى اجواء الشعر وقصوره عن السلاسة والسهولة وانحطاطه عن الاجادة وتمرد الشعر عليه اذا اراد اقتناص شوارده وتقييد اوابده وجموحه عنه عند حاجته اليه ومازال قلقا من ذلك مرتمضا الى ان كاشف المبرزين من رجال الادب فى عصره بعد ان ظفر بالاسباب الصارفة له حسبما لاح له . قال ابن خلدون : ذاكرت يوما صاحبنا ابا عبد الله ابن الخطيب وزير الملوك بالاندلس من بنى الاحمر وكان الصدر المقدم فى الشعر والكتابة فقلت له : اجد استصعابا على فىنظم الشعر متى رمته مع بصرى به وحفظى للجيد من الكلام من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب وان كان محفوظى قليلا وانما اوتيت والله اعلم من قبل ما حصل فى حفظى من الاشعار العلمية والقوانين التاليفية فانى حفظت قصيدتى الشاطبى الكبرى والصغرى فى القراءات وتدارست كتابى ابن الحاجب فى الفقه والاصول وجمل الخونجى فى المنطق وبعض كتب التسهيل وكثيرا من قوانين التعليم فى المجالس فامتلا محفوظى من ذلك وخدش وجه الملكة التى استعددت لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث وكلام العرب فعاق القريحة عن بلوغها فنظر الى ساعة معجبا ثم قال لله انت وهل يقول هذا الا مثلك ؟

والعجيب من ابن خلدون كيف يقول هذا ؟ بعد ان عقد فصلا فى مقدمته تحت عنوان لا تتفق الاجادة فى فنى المنظوم والمنثور معا الا للاقل ؟ خصوصا وقد برهن على اجادته للمنثور بالرغم عن خدش ملكته بالاساليب الفقهية والقوانين العلمية حسب دعواه ولعله يحاول ان يجيد الملكتين لينتظم فى سلك الاقل .. فتعذر عليه ذلك . ولتمام الفائدة اضع بين يدى القارىء القصيد الذى رفعه ابن خلدون لابى العباس احمد الحفصى بتونس يذكر سيره وفتوحاته ويعتذر اليه عنانتحال الشعر ويستعطفه بهدية تاليفه (العبر وكتاب المبتدا والخبر)

قال ابن خلدون يخاطب ابا العباس احمد الحفصى

هل غير بابك للغريب مؤمل ... او عن جنابك للامانى معدل
هى همة بعثت اليك على النوى ... عزما كما شحذ الحسام الصقيل
متبوا الدنيا ومنتجع المنى ... والغيث حيث العارض المتهلل

حيث القصور الزاهرات منيفة   تعنى بها زهر النجوم وتحفل
حيث الخيام البيض يرفع للعلا   والمكرمات طرافها المتعدل
حيث الحمى للعز في ساحاته   ظل افاءته الوشيج الذبل
حيث الكرام يثوب عن نار القرى   عرف الكباء بحيهم والمندل
حيث الجياد اهلهن بنو الوغى   مما اطالوا في المغار واوغلوا
حيث الرماح يكاد يورق عودها   مما تعل من الدماء وتنهل
حيث الوجوه الغر قنعها الحيا   والبشر في صفحاتها يتهلل
حيث الملوك الصيد والنفر الالى   عز الجوار لديهم والمنزل
من شيعه المهدى بل من شيعة   التوحيد جاء به الكتاب يفصل
بل شيعة الرحمن القى حبهم   في خلقه فسموا بذلك وفضلوا
شادوا على التقوى مباني عزهم   لله ما شادوا بذاك واثلوا
قوم ابو حفص اب لهم وما   ادراك والفاروق جداول

هذا والقصيد طويل اطول من ليالي الشتاء البارده وقد يكبو الجواد ولنذكر منها الابيات التي قدم بها كتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر)

ونكتفي بذلك

واليك من سير الزمان واهله   عبرا يدين بفضلها من يعدل
صحفا تترجم عن احاديث الالى   غبروا فتجمل عنهم وتفصل
تبدي التتابع والعمالق سيرها   وثمود قبلهم وعاد الاول
والقب بمثوى بملة الاسلام من   مضر وبربرهم اذا ما حصلوا
لخصت كتب الاولين لجمعها   واتيت اولها بما قد اغفلوا
والنت حوشى للكلام كانما   شرد اللغات بها لنطقي ذلل
اهديت منه الى علاك جواهرا   مكنونة وكواكبا لا تافل
وجعلته لصوان ملكك مفخرا   يبارى الندى به ويزهو المحفل
والله ما اسرفت فيما قلته   شيئا ولا الاسراف مما يجمل
ولا انت ارسخ في المعارف رتبة   من ان يموه عنده متطفل

هل خلف ابن خلدون "عاماً جديداً"

بقلم الدكتور محمد فريد غازي

كل باحث عربيا ام اجنبيا يحاول بحث فلسفة ابن خلدون وتفكيره ، وتكوينه لمذهبه ، دون العودة المرجعية الى « القاعدة المادية » (١) التى بعثت ابن خلدون على هذا التفكير يقع فى خطأ من افدح الاخطاء ٠ ولكن ، يمكن ان نربط ابن خلدون كما فعل ايف لاكوست مثلا (2) بالتفكير المادى الذى كان اصحاب الانسكلوبيديا امثال ديدرو وهلباك احسن ممثليه

هذا سؤال القيته على نفسى ، وحاولت ان اجد له جوابا ، على انى طالعت ابن خلدون ، من اوله الى آخره (اعنى مقدمته) ، محاولا استخراج ما يمكن ان نراه تفكيرا ماديا ، ثم محاولا تنظيمه فى « نظام » موحد ، بطريقة اعترف انها اغتباطية ، ولكنها الطريقة الوحيدة التى تمكننا من فهمه ، وتسمح لنا ان نرتبط به كعرب

هل ادرك ابن خلدون تطور المجتمع المحتوم نحو الاشتراكية ؟ وهل نفذ فكرة الى القواعد الاساسية المكونة للتاريخ والمحركة له ، والتى يسميها البعض بالتاريخية او الـ Historicité علينا ان نحاول اكتشاف هذا فى آثار ابن خلدون ٠

ماذا يقول ابن خلدون فى التاريخ ، وما هى مقوماته وحدوده ؟ « لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر فاعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم

(١) اعنى المجتمع البشرى فى مظهره المادى ٠ وهذه القاعدة المادية هى التى سماها علماء الاجتماع «بالانفرابستركتور» على اننا ندخل فى هذه القاعدة ميدانا فسيحا لما سمى بالحرية فلا يكون الانسان لمحة فقط من المجتمع بل لمحة ومعها شحنة من الحرية الفردية ٠

(2) Yves Lacoste, la grande œuvre d'Ibn Khaldoun « La Pensée » مجلة عدد 69 سنة 1956 ص ص ١٠ – 33

والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال ... فان كل حادث من الحوادث ذاتا كان او فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احوال »

وقد يقول قائل ان ابن خلدون يخضع التاريخ الى نوع من « الظرفية » ، وهو لا يرى الا الطبيعة التي تخص الذات ، او الحالة العارضة ، دون اكتشاف القواعد العامة والخطوط الكبرى المسيرة للتاريخ .

ولكن ، عند هذا القول ، لا بد ان يلجأ الى ما قاله ابن خلدون ، على ان بحثنا سيكون وسيبقى ناقصا ما دامت اغلب كتب ابن خلدون ، كما راينا ، لم تطبع كلها .

الواقعية : ابن خلدون « عقل جديد »

على اننا نجد ابن خلدون مفكرا يعود دائما وابدا للواقع ولمادة الواقع ... فهو حين انتقد ما ذهب اليه المسعودي من غوص الاسكندر في صندوق في البحر ، استمد حججه وبراهينه من واقع الحياة والمجتمع فقال

« ... وهذه كلها قادحة في تلك الحكاية والقادح المحيل لها من طريق الوجود ابين من هذا كله ، وهو ان المنغمس في الماء ، ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي ، وتسخن روحه بسرعة تقلبه فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي ويهلك مكانه » .

هذه نظرة او قل حكم ابن خلدون ، ولكن من اين استمده ؟ استمده من البحث والتحليل الاجتماعي ولواقع البشرية :

« وهذا هو السبب في هلاك اهل الحمامات اذا اطبقت عليهم عن الهواء البارد ، والمتدلين في الابار والمطامير العميقة المهوى اذا اسخن هواؤها بالعفونة ولم تداخلها الرياح فتخلخلها فان المتدلي فيها يهلك لحينه . وبهذا السبب يكون موت الحوت اذا فارق البحر فان الهواء الذي خرج اليه حار فيستولي الحار على روحه الحيواني ويهلك دفعة » (3)

وهذه بالنسبة للمسعودي وللطبري ولاغلبية المؤرخين العرب الذين امتازوا بعقلية « خرافية »

ولكن المؤرخ الذي بعث « العلم الجديد » Saenza nuova لا يمكن ان يكون

(3) المقدمة

الا مجددا ، وما علينا الا ان نتابعه فى تفكيره حتى نـرى كيف نشأت فكـرة « التاريخية » عند ابن خلدون ، وباى طريقة انبعثت .

نرى ابن خلدون ناقـدا داحضا « مدينة النحاس » و « كل بنائهـا نحاس بصحراء سجلماسة » التى ذكرهـا الادريسى ، يلجأ الى الواقـع والواقعية ، فيقول « ان هذه الاحوال التى ذكروا عنها كلها مستحيل مناف للامور الطبيعية فى بناء المدن واختطاطها . وان المعادن غاية الموجود منها ان يصرف فى الآنية والخرشى واما تشييد مدينة منها فكما تـراه من الاستحالة والبعد وامثال ذلك كثير » ....

ولكن كيف للمؤرخ ان يبين تاريخه دون الوقوع فى هذه الاغلاط الطريقة هى فى الحقيقة المرحلة الجديدة التى قطعها ابن خلدون بالفكر العربى .

« وتمحيصه انما هو بمعرفة طبائع العمران وهو احسن الوجـوه واوثقها فى تمحيص الاخبار وتمييز صدقها عن كذبها . » ...

وعند هذا الحد يصدر ابن خلدون حكمه الجديد فيقول ، قالبا الوضع راسا على عقب ، لان عصره والعصور التى سبقته آمنت بان سلسلة الـرواة متـى كانت « صحيحة » ، ومتى كان افرادها من غير المجروح فيهم ، كان « الحديث » او « الخبر » المورود صحيحا ولو جاء بما ينافى العقل ...

« وتمحيص الاخبار وتمييز صدقها عن كذبها ... سابـق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر فى نفسه ممكن او ممتنع ، واما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر فى التعديل والتجريح .. واما الاخبار عن الواقعات ، فلا بد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب ان ينظر فى امكان وقوعها وصارفيها اهـم من التعديـل ومقدما عليه » ...

وبعد هذه الطعنة الجبارة فى عقلية القدماء والاوهام التـى سادت العقلية التاريخية العربية والمسيحية على السواء يصل ابن خلدون الى الباب الاول من قصر تاريخه الجليل الذى كان هو اول بانيه . »

« ... واذا كـان ذلك ، **بالقـانون فى تمييز الحـق من الباطل فى الاخبار** بالامكان والاستحالة ، ان ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ، وان نميز ما يلحقه من الاحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن ان يعرض له

وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالإمكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ان نميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له .

واذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه .. وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه (4)»

علم جديد

وهكذا استعمل ابن خلدون ، طريقة في بحث التاريخية غير طريقة سابقية بفضل العقلية الجديدة التي امتلكها بعد بحوث طويلة ، وتجارب متنوعة ، ومجاهدة صوفية (5) امتزجت بسيرة لا تخلو من « ميكافيلية » سياسية عقلية نشأت عن بيئة وفي بيئة عامة سادت البحر الابيض المتوسط كله تقريبا

وهذه « الطريقة » شيء جديد ، وعلم جديد ادرك ابن خلدون ، اول من ادرك طرافتها وجدتها ، وعدم تبعيتها لغيرها من العلوم فقال :

« وكان هذا علم مستقيل بنفسه ، فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد اخرى ... » ثم يضيف مدركا أنه أحدث علمه ، وبعث طريقته ، ومهد لعلم الاجتماع الحديث Sociologie الظهور ، بيبين ، « ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة ، غزير الفائدة اعثر عليه البحث وادى اليه الغوص

وعلمه هذا يخالف الخطابة ويخالف « علم ساسة المدينة » ذلك العلم الذي بحثه طويلا بعد افلاطون ، فيلسوف الاسلام ، ابو نصر الفارابي ، في كتابه « أراء اهل المدينة الفاضلة » ، ويتجاوز علم الانسان المثالي او « الايتوبيا »

---

(4) المقدمة

(5) تجد هذه التجربة الصوفية في كتاب ابن خلدون الذي عنوانه « ترتيب المسائل » الذي طبع لاول مرة سنة 1957 بانقرة بفضل مجهودات محمد بن تاويت الطانجي ، واعيد طبعه سنة 1959 ببيروت ، في طبعة اكثر اناقة ، واقل تعاليق علمية من طبعة الطانجي ــ

وما دام الاثر قد ظهر للناس ، نتمنى لو يقوم استاذ بدراسة نزعة ابن خلدون في التصوف .

كما فعل ابن طفيل في رسالة حتى ابن يقظان وان هو استمد من بعضها او من جلها جزءا من عناصر علمه الجديد ٠

ولكن ، لى فى علم ابن خلدون الجديد راى جديد وفكرة حديثة اقدمها اليوم لاول مرة تخص اصول فكر ابن خلدون ، وتكوين رايه فيما يخص العمران وفلسفة تطور المجتمع ، لان ابن خلدون فى حقيقته « فيلسوف » اكثر منه عالم اجتماعى

بعض اصول « العلم الجديد »

ولا شك فى ان لهذا العلم الجديد اصولا فكرية لم يهتد اليها ، الى هذا اليوم احد ، والسبب فى هذا الجهل بسيط ، فاننا لا نملك لحد هذه الساعة دراسة واحدة عن حياة ابن خلدون ، وعن اصول تفكيره وعن فكره فى التاريخ وعلم الاجتماع والفقه والتصوف ، دراسة جدية لا هزيلة (6) على شاكلة تلك الدراسات التى يخصصها عادة اساتذة الجامعات الاوروبية والاميريكية لشخصية واحدة بعد ان يقوموا بدراستها (7)

هذه الاصول الفكرية اجد بعضها ان لم اقل جلها ، فى انتقال بعض المفاهيم العصرية التى انتقلت من احد اساتذة ابن خلدون ، اعنى محمد بن ابراهيم الابلى الذى كان يتعاطى علم الرياضيات وعلم الفقه ، وكان يخلو ايضا بنفسه قرب احد اولياء جبال الاطلس ، ومن الغريب ان تاثر استاذ ابن خلدون هذا الذى عرفه حين استولى بنو مرين على افريقيا ، ونزلوا بتونس مع علماء حضرتهم فاس ـ وكان بين هؤلاء العلماء صاحبنا الابلى ـ هؤلاء العلماء الفاسيون الذين اثروا فى نفس الفتى ابن خلدون ، وهو فى الرابعة عشر من عمره ذلك التاثير العميق الذى احتفظ لنا به فى ترجمته لنفسه المعروفة بـ «التعريف» بابن خلدون ، ورحلته شرقا وغربا »

محمد ... الآبلى ، استاذ ابن خلدون وملهمه

« وكان قدم علينا فى جملة السلطان ابى الحسن ، عندما ملك افريقية سنة ثمان واربعين (وسبع مائة) جماعة من اهل العلم ، كان يلزمهم شهود مجلسه ويتحمل بمكانهم فيه (8) .

(6) من هذه تلك التى خصصها طه حسين لابن خلدون وفلسفته الاجتماعية باللغة الفرنسية ٠

(7) مثلا الدراسة التى خصصها الاستاذ رينودى Renaudet لماكيافيل

(8) التعريف ، ص 19

... ومنهم شيخ العلوم العقلية (9) ابو ابراهيم عبد الله محمد بن ابراهيم الابلي .

اصله من تلمسان ، وبها نشأ ، وقرأ كتب التعاليم وحذق فيها . واضله الحصار الكبير بتلمسان ، اعوام المائة السابعة ، فخرج منها وحج ، ولقى اعلام المشرق يومئذ ، فلم ياخذ عنهم ، لانه كان مختلطا بعارض عرض فى عقله .

ثم رجع من المشرق وافاق . **وقرأ المنطق** والاصلين (10) على الشيخ ابى موسى عيسى بن الامام . وكان قرأ بتونس ، مع اخيه ابى زيد عبد الرحمان على تلاميذ بن زيتون (11) الشهير الذكر ، وجاء الى تلمسان يعلم كثيرا من المعقول والمنقول ، فقرأ الابلي على ابى موسى كما قلناه ، ثم خرج من تلمسان هاربا الى المغرب ، ولحق بمراكش ولزم العالم الشهير ابا العباس ابن البناء (12) الشهير الذكر فحصل عنه

---

(9) تنقسم العلوم فى الجامعات الاسلامية الى علوم نقلية وهى القراءات والتجويد ، والتفسير ، والحديث ، والتوحيد ، والفقه واصول الفقه ، والفرائض ، والتصوف والعلوم اللغوية : نحو وصرف وبلاغة ، ولغة ، وعروض وقافية ومعانى وبيان ، ومن العلوم الفلسفية : ـ الداخلة فى العلوم العقلية ـ المستنبطة ـ كالمنطق وادب الجدل ، والجبر والحساب ، والميقات ، والفلك ، والحكمة .. (انظر بحثنا باللغة الفرنسية) Le Milieu Zitounien de 1920 - 1933 فى مجلة « كراريس تونسية » عدد 1959 صص 437 ، 474

(10) ـ اصول الدين واصول الفقه

(11) ابن زيتون : هو القاسم بن ابى بكر بن مسافر ، (ابو القاسم) ولد سنة 621 وتوفى سنة 691 : عاش بتونس وتربى بها وتعلم فيها ، ثم سافر الى الشرق ، واخذ عن العلماء ، ثم رجع الى مسقط راسه ، ونصب فى منصب الافتاء ثم فى منصب القضاء . وقد ادخل ـ وهو اول من ادخلها الى تونس ـ مصنفات المتكلم فخر الدين الرازى، وكان يدرسها فى الجامع (انظر عنه، كتاب الديباج ص 99، ونيل الابتهاج لاحمد بابا ص 222 وخاصة ما كتبه عنه «برنسفيك» وقد ترك ابن زيتون اسمه لدرب من دروب تونس (دار بن زيتون)

(12) ابن البناء العددى : احمد بن محمد بن عثمان الازدى المراكشى (ابو العباس) ، ولد سنة 654 ومات سنة 724 ، من مواليد مراكش ، التى

سائر العلوم العقلية ، وورث مقامه فيها وارفع ثم صعد الى جبال الهساكرة بعد وفاة الشيخ باستدعاء على بن محمد بن تروميت ليقرأ عليه ، فافاده ، وبعد اعوام استنزله ملك المغرب السلطان ابو سعيد واسكنه بالبلاد الجديدة ، والآبلى معه ·

ثم اختصه السلطان ابو الحسن ، وضمه فى جملة العلماء بمجلسه ، وهو فى خلال ذلك يعلم **العلوم العقلية** ، ويبثها بين اهل المغرب ، حذق فيها الكثير منهم من سائر امصارهم ، والحق الاصاغر بالاكابر فى تعليمه ·

ولما قدم على تونس فى جملة السلطان ابى الحسن ، **لزمته** ، واخذت عنه الاصلين ، والمنطق وسائر الفنون الحكمية ، والتعليمية » (13)

وهكذا ، يظهر لك لاول مرة انتقال الفكر وامتداده وتطوره من الحلقة الاولى ابو العباس ابن البنا ، الى الحلقة الثانية : ابو عبد الله محمد بن ابراهيم الابلى، الى الحلقة الثالثة : عبد الرحمان بن خلدون، على اننا نريد ان نسترسل مع بن خلدون ، فى كتابه « التعريف » او « فى ترجمته لنفسه » لنرى مدى تاثير الابلى على تكونه العقلى وخاصة على ظهور ادبه او علمه الجديد ·

وهذه محاولة نريد ان يعترف الناس بفضلها ويدركوا سرها ويخصص ابن خلدون لاستاذه الابلى فصلا كاملا لهذا العالم ذى الاصل الاندلسى (آيلة) ... الذى كان جده قاضيا لتلمسان ، ووالده قائدا للمرسى الشهير القريب من تلمسان (هنين) ، ··· فعاش الابن ايام هجوم الامير يوسف بن يعقوب ، حياة مضطربة حتى انه تسور اسوار تلمسان ليلتحق بوالده الاسير ـ هذه الحياة المضطربة التى تذكرك بحياة تلميذه ابن

لعبت دورا هاما فى تزويد الفكر الاسلامى فى المغرب برجال متحررين ودعاة للتجديد الفكرى، الثائرين، على المحافظة التى كانت خاصية من خاصيات فاس (انظر دراسة جاك بيرك Jacques Berque : Ville et Université : l'Ecole de Fès
(مدينة وجامعة مدرسة فاس) فى سنة 1949
Revue Historique du Droit Français et Etranger
ص‌ص 64 ـ 115 ، خاصة ص 86 وما بعدها) ومات بمراكش وهو من اكابر علماء الرياضيات والعلوم ·

(13) تجد اخبار هذا السلطان فى كتاب ابن خلدون المعروف بكتاب العبر ، ج 7 ، ص 241 ـ 243

خلدون ، واثناء سفره للحج اختلط عقله لشربه ماء كافور ٠٠٠ وعاد الى بلده ، ولكن السلطان اجبره على خدمته فاختفى هربا من تلمسان ، عند « شيخ التعاليم » من اليهود ، خلوف المخيلي » ٠٠٠ وعندما وصل الى تونس كان ابن خلدون من اعز تلامذته فهو يقول : (14)

« ٠٠ وكانت قد حصلت بينه وبين والدى ، رحمه الله صحابة ، كانت وسيلتى اليه فى القراءة عليه ، فلزمت مجلسه ، واخذت عنه ، وافتتحت العلوم العقلية بالتعليم ، ثم قرأت المنطق وما بعده من الاصلين ، وعلوم الحكمة ، وعرض اثناء ذلك ركوب السلطان اساطيله من تونس الى المغرب وكان الشيخ فى نزلنا وكفالتنا ، فاشرنا عليه بالمقام ، وثبطناه عن السفر ، فقبل ٠٠٠ واقام الشيخ بتونس ونحن واهل بلدنا نتساجل فى غشيان مجلسه ، والاخذ عنه ٠»

بل وتجد ابن خلدون يتتلمذ على تلاميذ الابلى ، مثل ابى عبد الله محمد بن محمد الصباغ من اهل مكناسة وابى عبد الله محمد بن النجار من اهل تلمسان ، غير ان الفضل الاكبر يعود للابلى الذى احترمه ابن خلدون ، واجله وقدره ، وبعد ان مات والده بالطاعون الجارف ، الذى عم بلدان البحر الابيض المتوسط جميعا « ولزمت مجلس شيخنا ابى عبد الله الابلى ، وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنين الى ان شدوت بعض الشىء (15)

بل وتجد ابن خلدون وهو لم يستكمل علمه بعد ، يقرر وقد رحل بنو مرين عن افريقية بعد هزيمة القيروان امام الاعراب ، يقرر اللحاق بهم

« وقد كنت منطويا على مفارقتهم ، لما اصابنى من (16) الاستيحاش لذهاب اشياخى وعطلتى عن طلب العلم ٠ فلما رجع بنو مرين الى مراكزهم بالمغرب ، وانحسر تيارهم عن افريقية ، وأكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة واشياخ ، فاعتزمت على اللحاق بهم ٠٠»

(14) ومن الغريب ان خرجت من هذه المدينة القديسة الاسبانية المسيحية الشهيرة Sainte Thérèse d'Avilla والمدينة تقع فى شمال مدينة مدريد ، فى شمالها الغربى ، فى منطقة جبلية صعبة وعرة ٠٠٠

(15) التعريف ، ص 34 — 38

(16) التعريف ص 55

وكان الآبلي ، بين الكتب التي يدرسها ويفسرها ، قرأ **كتاب الاشارات** (17) لابن سينا وكذلك **كتاب الشفاء** لنفس الفيلسوف وتلاخيص كتب ارسطو لابن رشد (18)

ولا شك اننا بدأنا نشعر باهمية الابلي ، وطرافة تفكيره ، وعمق مداركه ، وشموله للتفكير والفلسفة ، حتى ان الاستاذ جاك بارك ، في بحثه عن (مدرسة فاس) الذي اشرنا اليه سابقا ، قال عنه

« انه لوجه غريب هذا الابلي ، هذا المعلم الرحالة ، الذي يبدي بين آونة واخرى من الشذوذ الفكري تعمقا في الحسابيات الاقليدية ، وفي الفقه ، وفي المجاهدة الصوفية ، لدى ولي من اولياء جبال الاطلس ٠ وهو يحكم في نفس الوقت ، على تكاثر الكتب وعلى تشييد مدارس (سكنى الطلبة) ٠ وليس هذا بثورة الفكر فقط على خنوع الفكر الذي ينجر من قيام المؤسسات ولكنه شعور غريزي مدافع ضد الاخطار التي كانت تهدد العقل والتفكير ، والتي كانت ناتجة عن المؤسسات العلمية (الدولية) التي اقامها بنو مرين فهو قد ادرك ان كل تنظيم كامل للمعرفة لا بد ان يكون مضادا للحرية اللازمة للعلم ، وان ظهور هذا الادب الذي ازداد يوما بعد يوم من كتب الشروح والتفاسير والهوامش ، غذاء متعفن ، وسبة لا تغتفر ضد الفكر ». (19)

وهكذا ، زرع الآبلي في عقل تلميذه ابن خلدون ، بذور الثورة ، التي اثمرت لنا منهجية جديدة بالنسبة لما عرفه الناس ، ولكن ليست بالجديدة تماما لما كان في عصره من اراء شاذة وعلوم هامشية ظهرت بفضل اساتذة كبار ، اعان على ظهورها الجو الفكري والسياسي والاجتماعي المضطرب الذي عاشه المغرب الاسلامي في عصر ابن خلدون ٠

وعلينا الآن ان نحلل العلم الجديد ، او ما عساه يكون علما جديدا خلقه ابن خلدون ٠

قوانين التطور الاجتماعي

ان المجتمع البشري في نظر ابن خلدون ، يتبع ويخضع لتطور طبيعي محتوم (« مقدر » حسب العبارة الفلسفية) « تحت تاثير عوامل قوية »

(17) التعريف ، ص 56

(18) التعريف ، ص 62 ــ 63

(19) بارك مدينة وجامعة : مدرسة فاس ، ص 80

وهو قد ادرك لقرون عديدة قبل زعيمي المذهب الاشتراكي المادي ماركس وانقلس (في كتبهما خاصة « دور العنف في التاريخ ») دور القوة وسيطرتها

فابن خلدون نسب التطور التاريخي ، الى عوامل مادية بحتة ، وكانه نفى نفيا كاملا او كاد الدور الذي يمكن ان تلعبه المثالية في تطور المجتمع ·

كيف يرى ابن خلدون تطور المجتمع ؟ والى اى مصير تذهب المجتمعات البشرية ؟

انه في الحقيقة لا يحدد هذا المصير تحديدا مضبوطا ، ولكنه يصرح بنظرية هامة جدا ، وهي ان المجتمعات تدين في تطورها في آخر مرحلة ، الى القاعدة المادية التي تقوم عليها · دون ان يفقد ابن خلدون شيئا من مثاليته التي ورثها عن اساتذته المغاربة · فهو يقول مرة « ومن الغلط الخفي في التاريخ ، الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال ، بتبدل الاعصار ومرور الايام ». (20) و « ذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » (21)

طور البداوة

اول طور ، يراه ابن خلدون للمجتمع البشري ، هو طور البداوة ، وهو طور المجتمعات الجماعية ، التي تقوم على اساس العصبية · والعصبية عند ابن خلدون ، هي المحرك الاكبر لهذا التطور ، وهو التطور الحاجي قبل الكمالي وطور الانسان الطبيعي قبل الانسان المتحضر وطور التعاون الجماعي قبل الطور الفردي الذي ينفلت الشخص فيه من ربقة الجماعة ويتحرر من قيود القبيلة · ويقيم ابن خلدون ، – ولا اخاله كان شاعرا بما وصل اليه – سوسيولوجية الشعوب الرحل وكذلك الشعوب التي وسمناها اليوم « بالعالم الثالث »

غير اننا لا نوافق ابن خلدون حين يذهب في فصل من فصوله الى « ان البدو اقدم من الحضر وسابق عليه ، وان البادية اصل العمران والامصار مدد لها » ، او الى ما يعتقده في فصل آخر من « إن اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضر » · ولعل هذا ناتج عن إن آراءه قد استمدها صاحبنا قبل كل شيء من حياة عصره ، وحياة عصره كانت فترة ظهرت فيها القبائل المتعصبة

(20) المقدمة ، ص 44

(21) نفس المرجع

ـ من مرابطية وموحدية ـ فهزمت النظم الحضارية واستولت على سلطانها ولهذا ، ترى ان ابن خلدون الى حد بعيد ، مشبع بعصره متاثر به ٠

العصبيـــــة

يذهب ابن خلدون فى تفكيره ، نفس المذهب الذى سار عليه المفكرون الماديون ، من ان الانسانية تطورت من الاسرة ، الى القبيلة clan، الى الامبراطورية empire غير ان ابن خلدون يختلف فى جزء كبير فى تفسيره لقيام هذه المظاهر لتطور البشرية ٠ فهو لا يفسرها ابدا بروح السيطرة والاستثمار ، او الهيمنة الاقتصادية بل يذهب الى استنتاج مفهوم جديد ، هو مفهوم العصبية ٠

وهذا المفهوم نفسه ، كمفهوم البداوة عند ابن خلدون تاثر الى حد بالغ ببيئة عصره ، ومعطيات زمانه ، فتسمعه فى فصل يخصصه للعصبية يقول انها « انما تكون من الالتحام بالنسب او ما فى معناه » واكثر من مرة يذكر لحمة النسب ، وهى فى نظره ، ليست « مجرد ذكرى » ٠٠٠ على انها ليست، كما يذهب اليه ايف لا كوست قانونا ، لـ « ديموقراطية عسكرية » (22) فالطور البدوى فى رايى ، ابعد الاطوار عن نوع من انواع الديموقراطية ٠ وابن خلدون لم يلجأ الى هذا المفهوم ، الا بدافع الحياة التى عاشها ، وبالمجتمع الذى وجد نفسه فيه ، والذى كان ينقسم الى مدن حضرية ، منظمة سياسيا ، دخل عليها الترف ، واكلها النعيم ـ وتجدها فى الحضارة الاندلسية ، والحضارة الفاسية والحضارة القيروانية والتونسية ، والحضارة التلمسانية خاصة ، وبين مناطق واسعة شاسعة ، ـ جبلية مرة وصحراوية اخرى ـ سكنتها القبائل ٠٠٠

مما لا شك فيه فى رايى ، ان نظرية العصبية قامت فى ذهن ابن خلدون اثر الازمة الكبرى التى دخلت على بلدان المغرب العربى ، اثر الطاعون الجارف الذى حل لا بالمغرب العربى فقط ، بل بكل بلدان البحر الابيض المتوسط ، (23) والذى افرغ المدن من سكانها ، وحصد مئات الآلآف من السكان، ولكنه لم

(22) Yves Lacoste : La Pensée d'Ibn Khaldoun

(23) انظر بحثا هاما
Robert Montagne : Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc (Essai sur la Transformation Politique des Berbères)

باريس 1920 ص 25 وما بعد

يمس بسوء النواحي الجبلية والصحراوية ... فنتج عنه اختلال حاسم في التوازن بين المدن وقواها وبين قوى القبائل الصحراوية التي اندفعت اندفاعاتها الكبرى واحتلت شمال المغرب واسبانيا ، ولم يجد ابن خلدون امرا آخر ، سوى مفهوم **العصبية** ليفهمنا كيفية وصولها الى المدن .. ذات الاسوار المنيعة والجيوش الباسلة (ولكنها جيوش اضمحلت اثر الطاعون) واستيلائها عليها فيقول : « ان الغاية التى تجرى عليها العصبية هى الملك .. وقدمنا ان الآدميين بالطبيعة الانسانية ، يحتاجون فى كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلا بد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية ، والا لم تتم قدرته على ذلك . وهذا التغلب هو الملك .. » ويضيف بعده « فالتغلب الملكى غاية العصبية » (24)

ونريد لكى يحسم الخلاف من ان ابن خلدون قد ذهب بالعصبية الى مفهوم – قد ظنه بعضهم ثوريا – لكنه ينبع تماما عن حياة عصره ، ايراد فقرة من المقدمة يقول فيها : « ان الرئاسة لا تكون الا بالغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية ، (25) . ولا تكون العصبية الا فى العائلات المشهورة التى تعودت القيادة ... يجب ان يكون لاحد الافراد سلطة يفرض بها اوامره على الآخرين ... ويكون لهذا الفرد من علو نسبه افضلية تجعله يحكم كرئيس لكل عائلات الاحلاف .

ويختلف هذا الطور تماما عن طور الاقطاع والاقطاعية Féodalité ولا يوجد هذا الطور فى تاريخنا الا فى بعض الظروف وفى بعض البلدان – لان وحدة القبيلة ، ووحدتها النفسانية خاصة تجعل منها وحدة لا تتجزا سواء فى استثمار الارض او فى الاندفاع ضد الجماعات الاخرى

ومن يدرس مثلا استيلاء المرابطين على الغرب الاسلامى يدرك ان الوحدة (او قيام العصبية ان شئنا) الذى بدا من قبيلة لمتونة وتم بين احلاف الصنهاجيين ، والذى غمرو ديار مصمودة ، هيأ فكر ابن خلدون لبعث مفهوم العصبية وكذلك قيام الموحدين ، فهو عودة روح العصبية لقبائل مصمودة ، بعد فتوره فى قبائل واحلاف صنهاجة . وهذه الدياليكتيك بين سورة العصبية وخمودها واضمحلالها ، هى فلسفة ابن خلدون الجديدة ... على اننا نجد جملة فى المقدمة ، لم يلتفت اليها المؤرخون عادة ، وهى قد تتنافى مع مذهب

(24) المقدمة طبعة بيروت 1956 ، ص 237 ، سطر 5 وما بعد
(25) يشير ابن خلدون الى اسرة ابناء زيان من بنى عبد الواحد

العصبية عند ابن خلدون لتقيم مكانه مذهب البطولة والفردية والسلطان الفردى القائم على الحرب فهو يقول (فصل فى ان الرياسة على اهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم) :

« ولقد بلغنى عن يغمراسن بن زيان مؤثل سلطانهم (26) انه لما قيل له ذلك (من ان منالهم للملك والعزة انما كان بعصبيتهم ، ولم يكن بادعاء علوية او عباسية ولا لشىء من الانساب) انكره ، وقال بلغته الزناتية ما معناه : اما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب ، واما نفعه فى الآخرة فمردود الى الله · »

وليس محركها ، فى آخر الامر الفقر او المادة المخصصة ، ولكن لكى ننصف ابن خلدون ، ولكى نفهم فكره ، يعود كذلك الى تيارات ونزعات مادية ودينية، بل احيانا دينية صرفة فهو يخصص فصله 27 الى « ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين على الجملة » (27)

فى الفلاحة

ولكن الانسان ـ وهو حيوان مدنى بالطبع ـ ينزع ككل كائن الى التحضر وخروجه من طور البدائى الى طور حياة افضل ·

ولعلنا نجد اكبر برهان على ارتباط فكر ابن خلدون بالقاعدة المادية ، فى دراستنا لمفهوم « المعاش » عنده ، وهو يعنى عند ابن خلدون المجهود الجبار الذى يقوم به الانسان حتى يكسب قوته ، وابن خلدون يرى ان عمل الانسان هذا ، ومجهوده هذا « ضرورى » ، وهو لايقف فى بحثه على **الفلح** او **الاقتناص** او **الاصطياد** ، ولكن يتعداه الى **الصناعة** والى **التجارة** ، ويتجاوز هذا وذلك الى **المغارم** (28) **والسبايا** التى لا يمكن ان توجد الا فى مرحلة وطور الحضارة ·

وطور الفلاحة هذه طور هام جدا ، فى فلسفة ابن خلدون لانه مرحلة وسطى بين طور البداوة وطور الحضارة ·

مرحلة الحضارة

واذا ما امكن القول بان طور البداوة يرتبط ارتباطا وثيقا بالفلاحة والزرع

---

(26) المقدمة ط بيروت 1956 ، ص 237 ، سطر 5 وما بعد
(27) يشير ابن خلدون الى اسرة ابناء زيان من بنى عبد الواحد ·
(28) ط بيروت ، ص 269 وما بعد

فان صاحبنا يرى ان انتقال البداوة والبدو بعد غلبتهم على غيرهم بفضل العصبية ، هو طور الصناعة والتجارة • ويبدا عند ذلك امتلاك وسائل الانتاج من طرف الملك •••

التطور الاجتماعي والتأثيرات الاجتماعية والاقتصادية

يرى ابن خلدون ــ وقلنا انه مخطيء ــ ان البدوى يحمل فى ذاته النقاوة والنزاهة ومحبة الخير ، وبالعكس فالرجل الحضرى ، رجل فاسد الطبع ، مجبول على الشر • فهل يمكن ان يكون هذا التناقض ، قاعدة جديدة للبحث ؟ كلا ، ولكنك تجد عند ابن خلدون وانت تفحص المقدمة ، اراء اخرى عن التطور الاجتماعي ، راينا مفيدا جمع بعضها •

منها ان ابن خلدون استطاع ان يفهم حياة المدينة الداخلية فوصف لنا الصنائع وتطورها واسباب ظهورها وظروف الانتاج فيها •

• وهو يلزم المدنية او الحضارة ، لكي تحيا ، ان تجد لنفسها منبعا واستيرادا من الخارج • والحضارة المدنية في رايه لابد ان تكون لها قاعدة فلاحية زراعية (وهى نظرية تخالف النظرية المركسية التى ترى بالعكس لزوم قاعدة صناعية) ويرى ابن خلدون ان نشوء المدن وتطورها ناتج عن كثرة الصنائع وتكاثر المنتوجات • وعن هذا ينتج ازدياد سكانى ملحوظ • وابن خلدون حين يدرس او يتحدث عن المدينة ، يعطى المكانة الاولى ، بعد الاشراف والنبلاء والوزراء والعلماء والفقهاء ــ اعنى الخاصة ــ الى طبقة الصناع والتجار ، ولا يأبه بالمرة بجماعة الفلاحين والمزارعين •

وارى لابن خلدون عقلية عصرية ، فهم سر تطور المجتمع والدولة ، وأهمية « رأس المال » فى تطور المجتمع ، فذهب يدافع عن التجار ، وعن لزوم احترام تجارتهم •

« وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة اموالهم ، وان الارباح تكون على نسبة رؤوس الاموال فيأخذون فى اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله فى شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الاسواق ، **ويحسبون ذلك من ادارة الجباية وتكثير الفوائد ، وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة** »

وابن خلدون يكتشف كذلك ، نظرية هامة وهامة جدا فى الاقتصاد المعاصر وهى نظرية ازدياد الارباح واتساع رأس المال ، فيقول : « واعلم ان السلطان

لاينمى ماله ولا يدر موجوده الا الجباية وادرارها وانما يكون بالعدل من اهل الاموال ، والنظر لهم بذلك ، فبذلك تنبسط آمالهم وتنشرح صدورهم للاخذ فى تثمير الاموال وتنميتها ٠٠ » (29)

ونظرية تطور المجتمع عند ابن خلدون يمكن ان نلخصها هكذا :

1) ازدياد فى السكـان

2) ازدياد فى الحاجيات

3) ازدياد فى ثروة المنتجين ، خاصة طبقة الصناع الكبار ، ان كانت سياسة الدولة سياسة موانية لهم ٠

وهكذا تبصر ان ابن خلدون يربط بين مفاهيم عصرية ثلاث لم يصل اليها المفكرون العرب قبله – على ان ابن خلدون كما قلنا ، وان حقر من شأن الفلاح والفلاحين والفلاحة الا انه – كرجل دولة وكعـالم اجتماعى وكرجل اقتصاد سياسى نيهتم بكثير بحالة الانتاج فى الارياف والبوادى ويطالب السلطان بالسهر على أمن الرعايا من الفلاحين ٠

الفلسفـة وعلم الاجتماع

ومع هذه العقلية الجديدة – التى اعانت ابن خلدون على اخراج هذه الاراء الجديدة التى ذكرنا بعضها، وحللنا بعضها ايضا، والتى تعد بحق علما جديدا مستنبطا ، تصادفك عند ابن خلدون نفسه عقلية «متأخرة » او « قديمة » او « مثالية » ان شئت ، خاصة فيما يتعلق بتطور الحضارة نفسها

فابن خلدون يرى ان للحضارة طور ولادة وطور نمو واستيلاء وطور سلطان وعز وطور هرم وتقلص وزوال ٠

ولكن ابن خلدون – الذى بقى الى حد بعيد اسير عصره وتعليمه – لايستطيع ان يرى امتدادا اوسع للملك وللحضارة ٠٠٠ فهو قد ادرك ان « الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وانها مؤذية بفساده » ٠٠٠٠ ولكن هذه النظريـة ويا للاسف لا تتفق اتفاقا تاما ولا فى غالب الاحيان مع التاريخ ، فهى متأصلة فى العقلية الاسلامية التى ترى ان الفساد حال وعام كلما ابتعدت الاجيـال من الجيل الاول الاسلامى ، اعنى جيل الرسول عليـه الصلاة والسـلام وجيـل الخلفاء الراشدين ٠

وهذه العقلية بحثت حق البحث ولا نرى حاجة للعودة اليهـا ولا نشيـر

(29) المقدمة (بيروت 1956 ، ص 506 (32) نفس المرجع 508

هنا اليها الا لفهم اصالة العلم الجديد الذى خرج به ابن خلدون من تلقاء نفسه ـ متأخرا، الى حد عسر على العلماء ضبطه وتحديده ـ فاساتذته المغاربة خاصة الآبلي ولا نشير اليه ، الا لادراك مدى الصعوبة التى واجهها ابن خلدون فى نفسه للخروج بمفاهيم جديدة ، كانت الى حد بعيد ، « ظرفية » ولكنها وصلت الى درجة من الشمول ، اعترف بها اشد الناس كراهية للتفكير العربى ، اعنى اميل فيليكس غوتى E. F. Gauthier الذى اعد ابن خلدون اغوسينس المغرب العربى ٠

خلاصة البحث

الباحث النزيه ، يكشف ان العلم الذى جاء به ابن خلدون ، او اعتقد انه اكتشفه ، هو ، فى آخر مرحلته ، جمع بين المثالية التى تجعل ابن خلدون يقول مثلا ، حين اراد ان يحدد عمر الدولة « وهذا العمر للدولة ، بمثابة عمر الشخص من التزيد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع وهذه الحوادث طبيعية ولا شيء يمكنه منعها » وهو حين يتحدث عن الدين ، ويتحدث عن الطلمسات والسحرة والكيمياء واكسير الحياة (انظر فصل الفهرست لابن النديم الذى احتفظ لنا بجميع الكتب المؤلفة فى هذا الباب فى العصور الاسلامية الاولى) ، يبقى الى حد بعيد ، عقلا مثاليا مشبعا بتقاليد العرب وارائها ٠ ولكن ابن خلدون ، يجمع هذه العقلية ـ ويمزج بينها وبين عقلية مادية ، جعلته ، ـ تبعا لتشبعه بالفلسفة الافلاطونية ، التى تقيم اكبر وزن لحياة المجتمع ونظم المدنية (انظر مثلا « جمهورية » افلاطون) ينظر الى حياة المدينة ، وحياة المجتمع ، من زاوية التطور المادى وهو لايدرس ، تطور المجتمع المادى فقط ، ولكنه ينظر ويحلل العوامل التى تبعثه على ذلك ، ويحلل بدياليكتيكية ظاهرة (ورثها عن الفلسفة) ، هذه العوامل ، ويصل الى نتيجة حاسمة يؤيدها اليوم علماء الاجتماع ، وقد سموها بالـ Mutation فيقول «واذا تبدلت الاحوال جملة فكانما تبدل الخلق من اصله وتحول العالم باسره ، وكانه خلق جديد ونشأة متسابقة وعالم محدث »

ملحق لـ « مراجع عن ابن خلدون »

نشر الاستاذ هنرى بيريس Henri Peres فى مجموعة المقالات والبحوث التى اهداها المشترقون الايطاليون والاجانب ، الى الاستاذ جورج ليفى دلاقيدا Georgéo Levi — Della Vida من جامعة روما ومدرسة الدراسات الشرقية

الايطالية ، مقالة ، جمع فيها عنوان الدراسات والبحوث التى نشرت الى سنة 1957 عن انعلامة والمؤرخ التونسى (35)

ومقالة الاستاذ هنرى بيريس ، لا غنى عنها لكل باحث فى حيـاة وآثـار المؤرخ التونسى • وقد جمع فاوعى ، ولكن الاستاذ الشيخ قـد فاتته بعض المراجع والدراسات ، ورجائى ان الحقها آلان ، ما عثرت عليه من بحوث ومقالات ودراسات لم يذكرها الاستاذ بيريس ، حتى يستفيد منها العرب والاجانب ، الطلبة والبحاثون على السواء •

س• م• باسياقا S. M. Bacieva : نظرية ابن خلدون التاريخية والفلسفية فى مجلة Sovyetskœ Vostokovodenie عدد 3 سنة 1958 (دراسة باللغـة الروسية عن تفكير ابن خلدون فى التاريخ والفلسفة) •

نفس المؤلف : الاسس الاجتماعية لنظرية ابن خلدون التاريخية والفلسفية فى (دراسات لذكـرى عضو المجمع ى ج كراتشوكوفسكى) منشورات جامعـة لينينغراد 1958

دراسة هامة جدا ، وهى فى نظرنا ، اول محاولة الى هذا اليوم لبحث ابن خلدون وفلسفته التاريخية والاجتماعية والاقتصادية تحت اضواء النظريـة المركسية ــ اللينينية• والاستاذ باسياقا يجعل من ابن خلدون «زعيما للتقدم» ويرى فى المقدمة كثيرا من العناصر الديموقراطية التقدمية ، ويرى فيه كذلك مفكرا حاول الخروج عن نطاق الفكر الضيق الذى فرضه الموحدون على المفكرين وحـاول النيل بالنقد من النظام الاقتصادى الـرجعى م• كانـارد ــ تحليل الدراسة السابقة بمجلة Arabica (ارابيكا)، ج 7 ، جانفى 1960 ص 108 ــ 109

F. Z. FAHRI — **Turkiyede Ibn Haldunizm** (dans Mélanges F. Köprülü) Istambul 1953, pp 153-164 (sur un jugement de Taha Hussayn qui, dans sa **philosophie sociale d'Ibn Haldun** 1925 p 164 attribue le « déclin des sciences et des lettres arabes à l'essor de l'élément turc.
Notices sur M. b'Abd Allah (+1637) M. Na'ima (+1716)

وفى هذه الدراسة ذكر لمقالات ودراسات عديدة عن ابن خلـدون ، الفت بالتركية ولم يذكرها الاستاذ بريس

A. BOMBACI — **La dottrina storiografica di Ibn Haldun,** dans (Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa) vol. XV (1946) pp 159-185 (cr de H. Ritter dans **Oriens** vol. I nº 2 (1948) p 364

'ISSAWI (Charles) — **A Arab Philosophy of History, London** 1950 204 p cr de F. Rosenthal dans M E J V, 2,) p 250

(38) Henri : **Bibliographie relative à Ibn Khaldoun,** (studii oriental... Onore di Pr Georges della Vida)

عبدالكريم سميحى : ابن خلدون والتعريف فى مجلة الانوار ، تطوان ، عدد 26 نوفمبر ديسمبر 1951 ص‌ص 12 ــ 13 و 19 ــ 20

SAMIHI ('Abd al-Karim) **Ibn Haldun et l' « Autobiographie »** (en arabe) dans Revue al-Anwar, Tétuan n° 26 (nov-decembre) 1951 pp 12-13 et 19-20

Dr H. RITTER — **Irrational solidarity GroupsA socio - psychological study in connection with Ibn Haldun** dans Oriens I (1948) pp 1-44

T. B. IRVING — **The World of Ibn Khaldun,** dans The Islamic Literature (a monthly journal) Karachi vol. IX (1957) n° 6 (juin) pp 47-51 et n° 8-9 (août-septembre) pp 53-57.

MERAD (ALI) — **L'autobiographie d'Ibn Khaldoun ,**

مجلة Ibla سنة 1958

محمد ابو القاسم كرو : **العرب وابن خلدون** ، سلسلة كتاب البعث تونس

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ــ دراسات متعددة فى مجلة ــ الثريا ومجلة المباحث ومجلة الفكر .

• العربى الكبادى فى ذمة الله

فجعت الاوساط الادبية فى تونس بوفاة شيخ الادباء المرحوم العربى الكبادى فى اواسط فيفرى وقد تجاوز سنه الثمانين . والفقيد وان لم يطبع له ديوان او اى بحث الا انه ألف العدد العديد من القصائد وكتب مئات المقالات والابحاث مما نشرته الصحف والمجلات التونسية منذ اكثر من نصف قرن

وكان الشيخ الكبادى مشهورا بغزارة علمه وقوة ذاكرته وارهاف شعوره ودماثة اخلاقه ونحن نرجو ان ننشر عنه بحثا كاملا ونؤدى بعضا من حقه علينا متعذرين عن قصر هذه الكلمة له اذ هذا العدد خاص بابن خلدون وتم تصميمه قبل وفاة الفقيد .

عاهل المغرب العربي محمد الخامس

في ذمة الله



بلغنا بمزيد الاسف ، وطبع المجلة اوشك ان ينتهي موت الملك محمد الخامس احد زعماء المغرب الكبير الافذاذ « والفكر » ترفع الى الادباء المغاربة الاشقاء خاصة والى ابناء المغرب عامة تعازيها وتعبر لهم جميعا باسم ادباء تونس عن تضامنهم الاخوى فى هذا الظرف المؤلم ، سائلة الله ان يرزق الجميع الصبر والسلوان .

بطره القاسي وابن خلدون

بقلم توماسو ارفنوس

عندما كانت مملكة قشتالة سنة 1364 منهمكة فى حروبها الاهلية وخصامها مع مملكة أرقـون المجاورة لها وفى الـوقت الذى بدأت فيه غرناطة تسترجع قواها بعد حروبها الداخلية والخارجية غادرت قافلة تلال « سيرانيفادا » قاصدة سهول الاندلس ·

كانت هذه القافلة تشتمل على بعثة الملك محمد الخامس سلطـان غرناطـة وكانت قاصدة بطره الاول او « القاسي » لتشكره عـلى مساعدته فى الحـرب الاهلية التى انتهت منذ مدة وكذلك لابرام اتفاقية مع ملـوك شمال افريقيا فى القارة المجاورة ·

كان قائد هذه البعثة احد افذاذ القرن الرابع عشر المسيحى وهـو عبـد الرحمان بن خلدون التونسى

لقد اشتهر فى علم التاريخ كفيلسوف وعرف بوضعه الحجر الاساسى لعلم الاجتماع الذى نعرفه اليوم ففى هذه المهمة التى قصد منها المجاملة كان ابن خلدون يحمل على ملك قشتالة هدية تتركب من بدلة حريرية ومطايا سروجها مرصعة لان الملك ربما يبحث معه فى شان الخطط الدفاعية التى تحمى جانبه الجنوبى فى المعارك التى يواجهها ·

وبالرغم من ان هذه المقابلة تتطلب الدراسة العميقـة فان نصيبهـا مـن العناية كان اقل بكثير من المقابلة التى دارت فيما بعد بين تيمورلنك وابـن خلدون بدمشق وذلك ربما يرجع سببه الى ان المؤرخين العرب لم يتحصلوا على المصادر الاسبانية ولان الكتاب الاسبان لم يكونـوا مطلعين على التاليـف العربية فى تاريخ العرب

ان المؤلفات التى سنذكرها فى هذا المقال تحتوى على تاريخ العالـم لابـن خلدون نفسه والذى سماه « كتاب العبر » وقد تحدث فيه عن الحالة الدولية وعن تاريخ حياته حيث وصف زيارتين قام بهما الى اسبانيا وعـدة احـداث شخصية اخرى وكذلك سنعتبر الكتاب الذى وصف فيه «بيدرو لوبيز دى ايلا »

ملك بطرة فى « اسطورة الملك دون بــدره » الذى الف اول اساطيره المفصلة عن ملوك قشتالة ولكن الكتابين لا يحتويان على كل ما نحتاج اليه فــى هذه الدراسة ، فكتاب العبر مثلا فيه المام كبير بتاريــخ اسبانــيا فى العصــور الوسطى وعصر الكاتب نفسه اما كتاب « التعريف » فقد اعطانا بسطة ضافية عن حياة ابن خلدون ابتداء من ولادته بمدينة تونس سنة 732 هـ 1332 م فقد زاول تعلمــه بجامــع الزيتونة وبما ان كثيرا من مــدرسيه كانوا من اهــل الاندلس فاربما اثروا فى نفسه ورغبوه فى زيــارة ارض اجداده فيما بعد · ان اسرة ابن خلدون كانت عريقة فى النسب اصلها من حضرموت فى جنوب الجزيرة العربية ولكنها اقامت فى اشبيلية مدة خمسة قرون ، اما فرع الاسرة الذى نشا باسبانيا فقد انحدر عن اخوين يمنيين قريب وخالد وقــد اعطى هذا الاخير الاسرة كنيتها وذلك بالاضافة الى اسمه خاتمة اسبانية بحتة ·

وفى القرن الحادى عشر كان بنو خلدون وزراء بنى عبــاد باشبيلية ثــم عندما احتل فردناند المدينة فى القرن الثالث عشر بارحوا وطنهــم وقصدوا سبتة اولا بعد ان عبروا مضيق جبل طارق ثم « هبو » وعنابــة فى شرقــى الجزائر واخيرا الى بلاط تونس حيث شغلوا مناصب سامية ·

وعندما بلغ ابن خلدون العشرين من عمره عاد ادراجه قاصدا أولا بسكره حيث كان يقيم اخوه ثم تلمسان غربى الجزائر واخيرا مدينــة فاس وهــناك ادخله السلطان ابو عنان فى خدمته سنة 755 هـ 1354 م ولكنه جفاه بعد سنة واضطر ابن خلدون الى قضاء بعض الوقت فى السجن زد على ذلك ان الحروب المشتعلة فى شمال افريقيا واسبانيا جعلت الحياة لا تطاق فــى ذلك العهــد فبعد قضاء ثمانى سنين فى المغرب الاقصى قرر ابن خلــدون زيارة مملكــة غرناطة حيث كان قد تعرف على ملكها بفاس · شرع ابن خلدون فى رحلته ونزل اولا بجبل طارق او جبل الفتح كما يسميه هو وكانت تملكه المغــرب حينذاك ومن هناك راسل السلطان ابن الاحمر ووزيــره لســان الديــن بن الخطيب وبقى ينتظر جوابهما فرحب كلاهما بقدومه ودعواه الى زيارة مملكة غرناطة وهكذا تابع سيره ووصل الى عاصمتها فى اواخر ديسمبر 1362 وهناك استقبله الملك ببشاشة واسكنه قصر الحمراء ·

كانت غرناطة فى ذلك العهد احدى المملكات الخمس التى تتالف منها شبه الجزيرة الايبيرية ولقد اعطانا ابن بطوطه الذى ولد بطنجة وزار اسبانيا بعد رحلته الى القارة الاسيوية صورة واضحة لهذه المملكة ·

لقد نزل ابن بطوطة كما فعل ابن خلدون بجبل طارق اثر وفاة الطاغية الفنس الحادى عشر » بداء الوباء وكان قائما بحصار تلك الجهة ثم زار رنده ومالقه فى طريقه الى العاصمة • كانت الحرف مزدهرة فى تلك المملكة الصغيرة اذ ان اهل غرناطة مثل السويسريين فى عصرنا الحاضر كانوا فى حاجة الى تصدير البضائع حتى يعيشوا من ارباحها بين جبالهم • لقد ذكر ابن بطوطه فى كتابه العلماء الذين التقى بهم هناك لان كثيرا من الاجانب كانوا يقدمون اليها من بلدان نائية كاواسط آسيا ويمكثون هناك حتى اكسبوها صبغة دولية •

ويمكن القول ان اهل غرناطة كانوا فى ذلك العهد فى ازمة اقتصادية الا ان حالتهم تحسنت قليلا فيما بعد وكان محمد الخامس الغنى بالله بن الاحمر الذى كناه الغرب ابا عبد الله وسماه القشتاليون بوعبدل او المسن الحادى عشر من هذه الاسرة •

لقد حكم من سنة 1354 الى سنة 1391 حيث خلفه ابنه يوسف الثانى كان عهد محمد عهد قلاقل تخللته محاولات لاغتصاب الملك كما وقع فى زمن بطره الفاسى وبصفة عامة كان عهد استقرار نسبيا ـ فقد اعتنى بالبناء والتشييد فوسع قصر الحمراء فى مدة الاستراحة التى مكنته منها حروب قشتالة الاهلية وضعف المملكات الشمالية وكان صديقا حميما لبطره وقد استنجد احدهما بالآخر فى حروبهما الاهلية •

وفى سنة 1360 ثار على الغنى بالله ابن عمه واخرجه من عاصمته ولقب المؤرخون الأسبان هذا المعتدى بالقرمزى اشارة الى اللون الاحمر فى اسم الاسرة المغلوبة ـ ولكن هذا المغتصب سلم نفسه الى بطره فيما بعد وقد حكم عليه بالاعدام كما نجد ذلك فى كتاب « ايلا » ؟ ان المرينيين فى المغرب ساعدوا الملك على استرجاع ملكه وقد فر اليهم محمد وفى سنة 1361 رجع من افريقية واحتل غرناطة ثانية وفى السنة الموالية وصل ابن خلدون الى اسبانيا بعد ان كان ساهرا على الاسرة الملكية بفاس اثناء العمليات الحربية • كان وزير محمد الخامس لسان الدين بن الخطيب : فان هذه الشخصية الفذة كانت تقريبا آخر المفكرين العظماء من عرب اسبانيا وهى الجوهرة اللامعة فى بلاط غرناطة • كان شعلة ذكاء وكانت احاديثه مملوءة صراحة وصدقا تشبه احاديث معاصره « لوبيزدى ايلا » والى الان يترنم الناس باشعاره فى المغرب الاقصى ومصر • وتشتم من اشعاره رائحة فلسفية نجدها عند الشاعر البريطانى برونيغ Browning

ويعتبر لسان الدين من اكبر الادباء الاسبان وذلك بالرغم من ان الدول الغربية قد نسيته واهملته دول الشرق ، وكانت تربطه بابن خلدون صلات عديدة وكان قد عرفه فى افريقيا وذلك بالرغم من ان الاثنين اختلفا فيما بعد كما سنتعرض لذلك فى هذا المقال ، وقد مات لسان الدين بن الخطيب شنقا فى سجنه بفاس سنة 1375 بعد ان اتهم بالزندقة وقد وصف ابن خلدون موت صديقه فى كتاب العبر وصفا رائعا ·

فبعد سنة ونصف من وصوله الى غرناطة كان من المتوقع ان يصبح ابن خلدون سفيرا لدى « بطره بن الفنش » وكانت انطباعاته عن غرناطة طريفة جدا · فقد ذكر رجل الدولة التونسى انه لاحظ عدة بناءات وقع تشييدها عندما كانت اسرته تقيم باشبيلية وقد مضى ما يقرب من قرن على احتلال فردناند الثالث لها سنة 1248 فقد ازدهرت اشبيلية تحت الحكم العربى لانها كانت قاعدتهم البحرية واهم ميناء فى الوادى الكبير للمعاملات التجارية مع البحر الابيض المتوسط وعلى اثر احتلال فردناند لها عرفت المدينة بعاصمة الجنوب واحيانا بعاصمة الجزيرة كلها ·

وقد انتقل بطره ببلاطه اليها سنة 1360 وذلك لتكوين اسطول يمكنه من الهجوم على برشلونة عاصمة ارقون من البحر ولم يضع بطره وقته بل شرع فى اعادة بناء القصر Alcazar على النمط الذى وجده وبمساعدة العملة الذين وقع اسرهم ويسمون Mudejares المدجنين وهم عبيد المسيحيين من العرب والى يومنا هذا يمكن لزائر اشبيلية ان يرى واجهة القصر الجميلة وانيعجب بمسكن عشيقةبطره Dona Maria de Padillo انالفن المعمارى الذى كثيرا ما نشاهده فى جنوب اسبانيا والمغرب الاقصى يرجع اصله الى المشرق فى العراق وفارس ، ولقد جعل بطره الكنيسة مكان المسجد وذلك مما اثر فى نفس الكاتب التونسى الابى ·

ففى اى شىء كان يفكر ابن خلدون اثناء تفسحه فى حدائق القصر ؟ لاشك انه تجول على شاطىء الوادى الكبير الاندلسى عابرا جسوره الى تريانه حيث كان المعتمد بن عباد وعقيلته يتجولان فى القرن الحادى عشر وحيث كان « سيرفنتيس » يقضى يومه صائما و « كرمين » تغنى وتعد سجائرها بنفسها لقد شعر ابن خلدون اذ ذاك بميل اشد من ميلنا اليوم الى هذه البنيان لقد زار حسب ترجمة حياته التى الفها بنفسه مسكن اجداده فى اشبيلية وقد كان يقطن فيها احد مساعدى بطره لقد طلب منه ان يبقى فى خدمة بطره فان قبل ذلك ارجعت اليه ديار اجداده · فقد قدم السفير الى ملك قشتالة طبيب

فلكي يهودي اسمه ابراهيم ابن الزرزار • وكانا قد تعرفا ببعضهما بعض في بلاط ابي عنان ملك المغرب عندما فر هذا الطبيب الى فاس ايام الثورة الاخيرة ، في غرناطة ثم دخل ابن الزرزار بعد ذلك في خدمة ملك قشتالة • لقد تحدث الصديقان طويلا عن منفاهما وعن المتاعب التي يجدها الشخص في تلك المملكات فان الحي اليهودي قد بقي على حاله عند زيارة ابن خلدون واستمر كذلك بسكانه الاصليين الى السنة المشؤومة 1492 بعد ان صدموا صدمة عنيفة سنة 1391 • اما ابن خلدون فانه ذكر انه رفض عرض بطره لمنحه اراضي اجداده فهل كان هذا الرفض مرتكزا على الحكم الذي اصدره ابن خلدون على بطره الذي اصبح ثائر الطبع اذ لا يمكن ان يميل ابن خلدون الى بطره فلا غرابة اذن انه لم يقبل العمل في بلاطه ولكن مع ذلك لم يذكر كتاب العبر او كتاب التعريف عن طبع بطره سوى لقبه بالطاغية مع انه استعمل كلمة « قاس » لوصفه بعض الملوك الاخرين وينبغي لنا ان نقول ان كتاب العبر اعترف بفوضى الحروب الاهلية وبالمشاكل التي احدثها وجود ملوك ضعفاء في قشتالة في ذلك العهد •

فلندع الآن حكم ابن خلدون على بطره وشانه ولنحاول فهم « دون بدرو » القاسي او « العادل » كما كان يسميه اتباعه والحالة التي واجهها • فقد اصدر المنتصرون حكمهم على هذا الملك المعقد مثلما حدث لقرطاجنة او غيرها من الامم المهزومة في التاريخ العالمي • ان المؤرخ اليسوعي Juan de Mariana في كتابه تاريخ اسبانيا العام سماه « الملك الشاب المجنون المحتال والجريء » وذكر ان النساء لم يسلمن منه وكان حكمه النهائي مستوحى من المثل القائل ان الله يعاقب هفوات الامراء وقد اشتهر بطره بالعدل مع بعض العنف الى ان بدا في تنفيذ اغراضه الشخصية •

وقد كان موضوع عدة اساطير ومدائح تبين شعور الشعب نحوه ، اما لهجة هذه الاساطير فكانت اما انتقادا للملك او اعجابا بكمال صفاته •

كان بطره يشبه والده الفنس الحادي عشر الذي قضى شبابه في الخلاعة والمجون فقد ترك والده عدة لقطاء من Dona Leonor de Guzman فعقد بذلك حق وليه في خلافته وشكل سياسته • كان لبطره خمسة اخوة اشدهم باسا « هنري كونت تستمارة » الشاب •

كان بطره في السنة الخامسة عشرة عند ما خلف اباه على العرش سنة 1350 وكان ابن خلدون يسميه الصغير او الطفل ، اما امه « مارية البرتغالية »

فقد اهملها الفنس وربما طبعت فى نفس ابنها روح الانتقام التى لزمته فيما بعد ٠

ففى سنة 1353 تزوج بطره من الاميرة الفرنسية «بلانس» Dona Blanca de Borbon كما يسميها المؤرخون الاسبان ولكن الملك تركها بعد ثلاثة ايام من زواجهما ورجع الى عشيقته Maria de Padilla ويذكر Mariana ان ماريا كانت جميلة ولكن لم يكن جمالها فتانا الى حد ان يقود الملك الى الحرام

وكان بطره يشبه اباه فى ميل النساء اليه ، فقد تزوج ارملة من اسرة نبيلة Dona Juana de Castro وهو مازال عاقدا على بلانش لانها جميلة جدا ثم ما لبث ان تركها ايضا ٠

وقد اخبر بطره بعض اتباعه فى اشبيلية انه كان متزوجا من Dona Maria منذ البداية وان ابنهما Alfonso يجب ان يصبح اميرا لكن توفى الولد بعد ذلك ومسالة الخلافة بقيت معقدة مرة اخرى وقد وقف الاشراف عامة وقفة معادية لسلاله Padilla الا ان « ارغون » ناصرتهم ٠

وكانت قشتالة حينذاك فى حالة حرب مع ارقون لان ملك هذه المقاطعة بطره الرابع كان يكره ملك قشتالة وقد تعاقد هذا الاخير مع « نافار » والانقليز ضد اخيه هنرى الذى كان يساعده ارقون والفرنسيون لان بطره عامل اميرتهم التى لم تصبح ملكة قشتالة معاملة سيئة وكانت غرناطة وقشتالة تتعاونان كما تدل على ذلك بعثة ابن خلدون والحلف الذى عقد مع أمراء افريقية

كان الانقليز اول الامر بجانب بطره الذى قصد جنوبى فرنسا باحثا عن « الامير الاسود » الذى كان يحكم « اكيتان » عوضا عن ابيه ادوارد الثالث فهؤلاء الحلفاء الانقليز فى نظر ابن خلدون هم الافرنج الذين لم يأتوا من فرنسا بتاتا ثم رجع الانقليز بعد ذلك الى الشمال لان بطره الذى بدا ييأس شيئا فشيئا لم ينجز وعده معهم ولكن جون امير قانت تزوج من اكبر شقيقات بطره « كونستانس » وهكذا فكر فى الاستيلاء على عرش قشتالة بعد موت هنرى ٠

ثم تزوج جون الاول اكبر اخوات قانت التى كانت تحمل نفس الاسم وهكذا توحدت من جديد النزعات المختلفة فى الاسرة المالكة لقشتالة ويشير ابن خلدون الى هذا الحلف من نوع جديد عندما يذكر ان حفيد بطره طالب بالعرش « على عادة العجم » وقد بدا كثير من الانصار يخذلون بطره لانه لم يحافظ على منزلته ونتيجة لذلك فقد عرشه وحياته فى آن واحد ٠

فقد خذله حتى المؤرخ الجدى « بيدرو لوبيز دى أيالا » الذى كان يدون حياته وقرر الا يسانده فى اعتماده على الانقليز • وبالعكس من ذلك فقد اتفق « ايالا » مع هنرى وكان يسميه « الملك هنرى » فى اسطورته ذاكرا تاريخين للمدة المشتركة بين الملك وخصمه • فان السنة التاسعة عشرة لبطره توافق السنة الثالثة لهنرى • وكان محمد متعاقدا مع بطره ضد اسرة « ترستمارا » وقد ساعد بطره على خصمه هنرى عندما بارح ابن خلدون اسبانيا ولم ترجع هذه المساعدة بالخطر على غرناطة بالرغم من ان يهود قشتالة قد نالهم غضب الفريق المنتصر الذى كلف « دى غسكلان » بمهمة ادارتهم • وكان كل من الملكين يحاول احتلال بعض جهات من حدود الآخر لان هجومات متكررة كانت تقع على طول الحدود للتحصل على العبيد والغنائم وقد استثمر محمد الخامس فرصة الاضطراب مدة هنرى الثانى ولكن بعد سنة 1375 تصالح هذا الاخير مع غرناطة

ان هذه المعارك تهمنا لانها اعطت لغرناطة راحة استثمرها اهلها الحكماء وقد اعتمد هنرى على بعض الاشراف الثائرين ورأى من الصالح ان يجازيهم على مساعدتهم • فقد اوقعت هذه الحروب الوحشية كما اوقع استيلاء الترستماره بعدها اضرارا فادحة باشراف قشتالة كما حدث ذلك لاشراف انقلترا فى « حروب الورود » وقد تنفس محمد الصعداء خصوصا بعد ان هزم البرتغاليون قشتالة سنة 1385 وقد اسر « لوبيز دى أيالا » فى تلك الواقعة •

وكان هذا الاخير اهم كاتب معاصر باللسان القشتالى اصبح وزيرا مدة بطره سنة 1359 وقد لعب دورا هاما فى اساطيره وقد عاش أيالا معاصرا لابن خلدون (1407 — 1332) وتوفى بعد المؤرخ التونسى بسنة واحدة • وكانت اساطيره منتظمة حاول الكاتب فيها ان يدرس طباع الشخصيات مفسرا سيرتهم بصفة مدققة • فقد ذكر فى تأبين بطره ان هذا الاخير كان معتدلا فى اكله وشربه وكان فى آن واحد يجمع بين البراعة فى ساحة الوغى والهوى فى لهوه وقد قال المؤرخ :

« كان بطره بدينا شاحب اللون ازعر الشعر الثغ • وكان صيادا ماهرا شيمته الصبر والتجلد • وكان بشوشا يأكل ويشرب بتواضع وكان ينام قليلا ويعبد النساء وكان ايضا يهوى الحروب ويهتم بالبحث عن المال والحلى •»

اما اسطورة الملك بطره فهى تبدأ بوقار هكذا : كيف وصل الملك الفنسو الى المعسكر الذى يشرف على جبل طارق ثم تتابع ذاكرة التواريخ حسب التقويم الاسبانى والعربى والعبرانى ولهذا يكون من الهين ان نتبع سر الحوادث نى فى المصادر العربية • وقد علمنا ان بطره اقام بلاطه اولا فى مدينة

« فلادوبند » ثم كيف جمع وزير المال « دون ساموبل ليفى » كنزا للملك وقد ذكر « لوبيز دى أيلا » مايلى : كيف توفيت الملكة « بلانكا دى بوربون » زوجة الملك بطره ٠

وكانت الاميرة الفرنسية تبلغ الخامسة والعشرين من عمرها وقد تحملت سجنهـا بتجلد كبير وقـد ذكـر ايضا وفـاة Pedro Nunez de Guzman
Dona Maria de Padillo . فى اشبيلية وقد ذكر بنات بطره
Isabel, Costanza, Beatriz واحدة بعد واحدة

فالسنة الثالثة عشرة من ملك بطره مثلا تبدأ فى صفحة 336 فهذه السنة توافق السنة 763 الهجرية حين وصل ابن خلدون الى اسبانيا ٠ وفى صحيفة 364 ذكر السنة التى وصل فيها ابن خلدون الى اشبيلية ولكن « أيـالا » لـم يتحدث عن الزيارة نفسها ٠ فأثناء هذه السنة ايضا وقعت الاتفاقية مع الملك ادورد والامير الاسود من غاليا وكذلك برز فيها نجم Mosen Beltrân الكتاب صحيفة 466 والذى يهمنا خصوصا رسالتان تسلمهما بطره من مستشار ملك غـرناطة المسمى Benahatin صحيفة 483 وهكذا نجـد فى الكتـاب « راسل الملك عربيا من غرناطه عالما كبيرا ، رجـلا كان خصمه وكان يسكن قشتالة حينذاك وقد طلب منه رأيه فى بعض القضايا » ٠

فمن كان هذا العربى الذى بعث اليه بهاتين الرسالتين ؟ فان الرسالتين قد حررتا فى مدة لم تتجاوز السنتين ٠ فالاولى كتبت سنة 1367 اى ثلاث سنوات بعد ان زار ابن خلدون الملك والثانية سنة 1369 قبيل اغتيال الملك فقد ذكر « لوبيز دى أيالا » ان رسالتى Benahatin وجدتا عند بطره بعد المبارزة التى وقعت فى مـدينـة Montiel فقـد ذكـر « دى أيـالا » ان Benahatin كان فيلسوفا ومستشارا خاصا لملك غرناطة الذى كان يتمتع بثقـة بطره ٠ فقد كان على كل حال يستطيع ان يبدى رايه فى بطره ويفهم طبعه فمن الممكن ان يكون Benhatin صديقنا ابن الخطيب ولو ان هذه الفكرة لاتستند على بـرهان قـاطع ٠

لقد طلب الملك هذه النصيحة بعد ان هزم اخاه فى واقعة Najera سنة 1367 فلم يعثر على رسالة بطره الى Benhatin فى هذه الاسطورة ولكن من النصيحة نفسها يمكن ان نعرف مصدرها ٠ فالجواب كان طويلا ومحتويا على « آراء حكيمة صائبة » كما أشار الى ذلك « دى أيـالا » فى صحيفة 484 ولكن النصيحة يمكن ان تلخص كما يلى : « يجب على كل ملك الا يعامل شعبه بالاستخفاف وألا يكون بخيلا فى منح العطايا والا يطيع رغباته الشخصية والا يحتقر رجال القانون والا يكون قاسيا » ٠

فقد فهم الكتاب من ذلك بعض الاحوال السياسية فـي قشتالـة ونصـح بطره ان يحاول اصلاح ما فسد من جـراء الحـرب الاهلية في البـلاد وختم « بنحاطين » رسالته الطويلة قائلا انه سيعطى ارشاده النزيه الى كـل مـن طلبه منه وذكر انه لن يخبر احد سوى ملك غرناطة عما ذكره الى بطره وقد طلب من هذا الاخير الا يؤاخذه عن صراحته ٠ وقد اخبر «دى أيالا» ان بطره لم يمتثل لنصائح « بنحاطين » التى لم تكن كلها اطراء له ثـم فى صحيفة 537 تبدا رسالة اخرى من خادمك وصديقك بنحاطين الفيلسوف الشاب فى خدمة ملك غرناطة وبعد سنتين لما سمع ان بطره كان هاجمـا على طليطلـة بعث « بنحاطين » برسالته الثانية قص فيها اسطورة الملك آرثر وهى كما يـلى : « سيولد فى الغرب بين الجبال والبحر طائر اسود له مـن الشغف ما جعلـه يريد ان يبتلع « قـوت » وذهب العـالم كله ثم يضيعه ولكن لـن يموت من جراء هذه النكبة »

ثم يستطرد قائلا ان جناحيه سيذهبان وريشه يخف تحت تأثير الشمس ويشرع فى الذهاب من باب الى باب ولا احد يريد قبوله واخيرا يسقط فـى الغابة او Selva ويموت مرتين مرة فوق الارض ومـرة اخرى امام ربه ٠ ويتابع « بنحاطين » قوله مبينا ان بطره نفسه يسير سيرة تطابق هذا التنبـؤ مشيرا بـذلك الى مـوت الملـك بسلفـه Selva. وهـو اسم يطلقه عرب اسبانيا على Montiel

فبعد قراءة هـاتين الرسالتين يشعر الانسان ان « بنحاطين » هو ولا شك ابن الخطيب وقد فهم طبع بطره فهما تاما ٠

ان الرسالة الاولى قد ترجمت من اللغة العربية ترجمة مدققـة وهـى تبدا بجملة « الحمد لله رب العالمين »

وكان المرشد اجرا فى الرسالة الثانية حيث يذكر سرقات الملك ويطلب منه ان يتبع نصائح مستشاريه الحكماء لانمحمد الخامس ووزيره كانا يشهدان سقوط بطره بكل تخوف وكان لسان الدين بن الخطيب ينصح ملك قشتالة بكامل الحرية كما كان يفعل مع ملكه ولو سمع بطره كلامـه لكانت عاقبتـه احسن ٠

لقد فر Henri of trastamara بعد هزيمته فى Nejera ليؤلف « فريقا ابيض » او لفيفا اجنبيا فى فرنسا تحت قيادة Bernard du guesclin او Beltrin claquin فى الاناشيد الاسبانية والذى صار قائدا للجيوش الفرنسية تحت سلطـة شارل الخامس ٠ لقد ذكر لنا ابن خلدون ان الحـرب

اندلعت بين بطره واخيه « الكونت » وقد اغتال هذا الاخير بطره فى نهاية الامر سنة 1370/772 واستولى كملك على بنى الفنس وهكذا بعد مرور خمس سنين من المحادثة التى اجراها مع ابن خلدون واثر اتصاله بانباء من غرناطة لقى بطره حتفه بمنتييل Montiel فوق السهل الجنوبى لمدينة قشتالة الجديدة حيث سيحوم فيها بعد طيف دون كيخوته Don quichotte ان المبارزة التى وقعت بين الاخوين كانت من ابرز الاحداث فى تاريخ الملكية ولا غرابة ان تولد عنها اساطير عديدة « El fratricido »من اسطورة الملك دون بدر تقص علينا كيف تدخل Du guesclin فى الوقت المناسب ليتمكن هنرى من اغتيال اخيه مبررا سلوكه بهذه الكلمات المختصرة

« بهذا العمل اخدم مولاى فانى لا اخلع ملكا ولا اولى ملكا » كما ان انشودة اخرى كانت اشد وقعا عندما ذكر فيها « ان ما يتبادلان لا يمت بصلة الى الحب الاخوى »

اما « El Fratricido » فانه يذكر ان بطرة يكسب اقسى قلب يحمله صدر مسيحى ولابد ان هذا الحادث المؤلم كان من الاسباب التى دعت ابن خلدون الى الانعزال عن السياسة والاشتغال بالبحث والتاليف العلمى لانه يعرف حق المعرفة ان الرحمة تجاه العرب معناها « نسكن ديارهم ونجعلهم خدما لنا » وقد قرر التونسى الا يختار هذا الوضع حتى فى مسكن اجداده باشبيلية اذ لم يكن ابن خلدون مدجنا بل كان مفكرا مستقلا لم يرض بان ينشأ احفاده مسيحيين • انى لا اعتقد ان بطره الح عليه فى البقاء بقشتالة ولكن المؤرخ التونسى الذى بدا يضجر من هذه الحالة فكر فى الانتقال الى بلاط آخر فى مدينة تتمتع فيها اسرته بسمعة حسنة •

وقد رفض فيما بعد قبول دعوة تيمورلنك بسمرقند مثلما فعل مع بطره وافتخر بذلك • ومع ذلك فبالرغم من ان ابن خلدون كان فى غربته يبحث عن عمل فانه مع ذلك تنبا بالاخطار التى تحدق بمملكتى بطره ومحمد الخامس وكان موقفه يدل دلالة واضحة على توقعه المأساة التى ستحل باسبانيا الاسلامية وشبه الجزيرة كلها فيما بعد حيث سيتغلب التعصب الدينى ولن تستطيع الثروة التى سيجنيها المكتشفون الاسبان من العالم الجديد تجنبها

وهكذا لم يقبل ابن خلدون عرض بطره وقد منح مطية وبعض الزاد لسفر العودة كما انه حمل هدية الى الملك محمد تتركب من بغلة رفيعة وسرجها

المرصع بالذهب الخالص • وعندما وصل الى بلاط غرناطة اهداه الملك قرية Elvira مقرا له وهي عتيقة يرجع عهدها الى عصر الرومان وقد لحقت به اسرته هناك ولكن بما ان ابن الخطيب لم يكن راضيا على الصداقة المتينة التى ربطت بين الملك والمؤرخ الذى كان يعلمه ادارة رعيته وجد ابن خلدون نفسه مضطرا الى مغادرة الاندلس من جديد والذهاب الى « بجاية » حيث عمل مع الامراء الحفصيين •

ولكن ابن خلدون لم يقدر على نسيان الفردوس المفقود كما كان يسمى العرب اسبانيا فقد عاد بعد عشر سنوات اى سنة 1374 الموافق لسنة 766 هجرية بعد اغتيال ابى سليم فى المغرب الاقصى بيد ان ابن خلدون الذى قارب الخمسين من عمره اصبح يضجر من السياسة ومكائدها وصرح انه يريد الدراسة فقط • فقد رحب به محمد الخامس واستقبله بجبل طارق ابو عبد الله بن زمرق احد تلامذة لسان الدين الخطيب والذى خلف استاذه كوزير اكبر (ولم يكن له مع ذلك المنزلة الادبية التى كانت لاستاذه رغم انه كان شاعرا ايضا الف قصائد عديدة تصور حياة مدينة غرناطة فى ذلك العهد) وقد تابع ابن خلدون سيره الى تلمسان بالجزائر حيث لحقت به اسرته مرة اخرى ، وذلك لان المرينيين خافوا من ذكائه وعبقريته •

وهناك بدا دور العالم فى حياة ابن خلدون فقد بقى هناك ليعيش مع بنى عريف فى قصرهم بتوزغوت وهى تبعد بضع اميال جنوب فرندة القرية المعروفة الآن فوق ربى الاطلس حيث كان يشاهد البدو قادمين من الصحراء وقضى اربع سنوات بقلعة ابن سلامة حيث شرع فى تدوين تاريخ حياته واتمام مقدمته المشهورة لكتاب العبر ، وبعد هذه السنوات الاربع وربع قرن فى الغربة رجع ابن خلدون الى تونس بسبب مرض اصابه ولاصلاح تاليفه فى مكتبات مسقط راسه 1379/780 واخيرا اقلع الى الاسكندرية سنة 1382/784 ورحلته هذه الى الشرق اقصته نهائيا عن شمال افريقيا

وكان هذا العهد طريفا فيه من المكائد والدسائس ما يماثل ما وقع فى شمال افريقيا واوربا الغربية فى ذلك القرن وقد تالم ابن خلدون من ذلك تالما شديدا وقد اظهر اهتمامه بهذه الظروف ما كتبه عنها فى كتاب العبر بعد مغادرته لاسبانيا وكان ابن خلدون يعرف تاريخ الاسرة المالكة الاسبانية معرفة جيدة بيد انه اختصر ذكرها فى تاريخه للعالم وتاريخ حياته وان اردنا ان نعرف قيمة الحياة الاسبانية اخلاقيا فى ذلك العهد فيجدر بنا ان

نرجع الى الرسالتين اللتين بعث بهما الوزير الغرناطى الى بطره القاسى فهاتان الرسالتان تبينان اهتمام غرناطه بشؤون قشتالة وخصوصا تاثرها بعنف الملك المتزايد ٠

وكانت غرناطة تعطف على بطره ومع ذلك فحتى الوزير ابن الخطيب نفسه وجده ملكا قاسيا ٠

ان هذه الدراسة الوجيزة لاسبانيا فى اواسط القرن الرابع عشر تبين لنا ان اخبار تاريخ هذه البلاد فى القرون الوسطى اتتنا من مصدر واحد ٠ فحتى احسن المؤرخين مثل Altamira و Ballesteros وعبد الله عنان قد اهملوا عدة نواحى ٠ ان تاريخ مملكة غرناطة الكامل مثلا لم يدون بعد ويجب الاعتماد فى كتابته على كل المصادر مهما كان نوعها ٠

فالجزآن السابع والثامن لعبد الله عنان يصفان هذا العهد ويذكران سفر ابن خلدون الى اشبيلية كسفير الا ان المؤرخ المصرى لم يستعمل كثيرا من المصادر الاسبانية وحتى ولو استعملها فانه اخذها عن التراجم فقط ٠ فهو يرسم الاسماء الاسبانية بنطق فرنسى وزيادة عن ذلك فان ابن خلدون لم يدخل الحياة الاسبانية كما قدم ذلك Altamira او Balesteros وبالرغم من ان Don Rafael Altamira ذكر مذهب ابن خلدون فى التاريخ فى مقاله Homenage a Francisco Codero الا انهلم يذكر كتاب العبر اوالتعريف فى تقديم تاريخ اسبانيا،فان الكتاب الاول لم يترجم بعد حتى يستعمله هذان المؤرخان وقد اهمل المؤرخان الاسبانيان المعلومات التى نجدها فى تاريخ حياته والتى نشرت فى Le Journal Asiatique سنة 1844 ، ومما يثير الدهشة ان Bellesteros y Berrata يستشهد بابن خلدون فى تفاسيره ولكنه لم يسمح لهذا العالم ان يكون مشاركا فعالا فى الحوادث التى وصفها ٠

ان للكاتب Pons - Boignes احسن تاليف اسبانى فى هذا الصدد ٠ اما Menendez Pidal فقد فضل ترجمة كتاب Levi - Provençal من الفرنسية الى الاسبانية على الاعتماد على اى مصدر اسبانى فى تاريخ اسبانيا فى عصرها الاسلامى — وهذا يعنى ان تاريخ غرناطه وتاثيره فى مجموع تاريخ اسبانيا يكون غير تام بدون مشاركة عربى او على الاقل مستشرق ، فانا نجد نقصا فادحا من حيث التنسيق فى المصدرين العربى والاوروبى ولكن بما ان التاريخ يجب ان يؤخذ من كل المصادر فان هذه الكتب يجب ان تقرا كلها لاخذ صورة تقريبية لذلك العهد ٠

ترجم المقال

محمد شقشوق

تفكير ابن خلدون الفلسفي

بقلم تياي

ترجمة الدكتور محمد فريد غازي

ان ابن خلدون يستحق من بين مفكري الادب العربي العديدين واللذين تركوا لنا ثروة كبيرة ، مكانة خاصة

ان هذا المغربي الشهير الذي ولد بتونس سنة 1332 من اسرة ذات اصل عربي استوطنت الاندلس منذ بدء الفتح ، ترك لنا تاليف قيمة يمكن لنا ان نقول عنها انها لم تثر الاداب العربية وحدها بل التراث الثقافي للانسانية جمعاء ٠

ولقد تعود الناس ان يروا فيه مؤسس « علم الاجتماع » (السوسيولوجية) وباعث « فلسفة اجتماعية » جديدة ، ويعجب بعضهم ان يلاحظوا انه المؤسس الحقيقي للمنهجية التاريخية ، وانه اول مفكر عبر جلي التعبير عن فكرة وجود « قوانين تاريخية » ٠

يحق لنا ان نرى في ابن خلدون مفكرا يستحق هذا المدح ، ولكن هل تساءل متسائل لماذا شعر ابن خلدون بالحاجة الى ضبط شروط التاليف التاريخي الحقيقي ؟ ولماذا حاول ان يبين التغييرات والانقلابات التي تدخل على المجتمعات البشرية على مدى الازمان ؟ وبالخصوص لماذا كتب بين سنة 1374 و 1378 في عزلته بقلعة ابن سلامة ذلك المدخل لتاريخه ، والذي سمي عادة بـ « المقدمة » ؟

ولا يمكن لنا بالمرة ان نجيب على هذه الاسئلة الا اذا قبلنا ان ابن خلدون كان فيلسوفا ، وانه ينتمي الى اسرة الفلاسفة الكبرى ، وبما ان ابن خلدون « غربي » اعني تونسي ينحدر من اسرة اندلسية ، فلا غرو ان يكون تفكيره الفلسفي امتدادا لتفكير ابن رشد ٠

حقا لقد اعترف العلماء لابن خلدون ، بمقام الفيلسوف ، فدرست فلسفته الاجتماعية ٠

ولكن لا يكفي في راينا ان نقول عن مفكر انه فيلسوف ليظهر تفكيره

* الاستاذ تياي صاحب هذا المقال فرنسي الجنسية درس الفلسفة بالمدرسة الصادقية بتونس بعيد الحرب الثانية ثم عين استاذا بالجامعة المصرية بالقاهرة

الفلسفى ، كل انسان يعيش ويعمل ويفكر باسلوب خاص ، هو من اى جهة جئناه ، « فيلسوف » وان (فى حياته وعمله وتفكيره) فلسفة ضمنية ٠

ولم يشر الباحثون — عندما حللوا فلسفة ابن خلدون الاجتماعية حتى الان الا الى المظهر الاجتماعى او الى المظهر الذى يرتبط بعلم الاجتماع فى تفكيره ، وهم اهملوا اهمالا المظهر الفلسفى المحض من تفكيره (١) ولن نؤمن ان ابن خلدون ، الذى تدل مؤلفاته على ذكاء كبير نادر قد تفلست دون ان يشعر بذلك ، ان تفكيره الفلسفى — فى المقدمة على الاقل — لم يظهر فى شكل تام منظم مقصود لذاته ٠ ولكنه على كل حال موجود بين واضح ٠ والتحليل يمكننا من ان ندرك ذلك ادراكا تاما ٠

ولكن قارىء ابن خلدون يجد منذ البدء صعوبات جمة

ذلك ان مؤلف المقدمة (2) يبدو انه يحقر الفلسفة او على الاقل فهو يبدى بعض الاحتراز ازاء طرقها واسبابها وتعاليمها والمقاصد التى ترمى اليها ٠

وابن خلدون كما نعلم يفرق العلوم الى قسمين كبيرين اولا : العلوم التى هى طبيعة فى الانسان ، والتى تنشاعنده باعمال الراى ، والتى هى خاصيته الاساسية والتى نسميها العلوم العقلية ٠

ثانيا : العلـوم التقليدية اعنى العلـوم التى تناقلهـا الناس بالرواية من « واضع شرعى » ولقد يسميها ابن خلدون احيانا « العلوم الوضعية » ٠

والعلوم العقلية هى اساسيا العلوم الفلسفية التى يسميها «العلوم الحكمية» الفلسفية (ص 1،380) خلافـا للعلوم التقليدية التى هى خاصة بملة من الملل وهى تتاتى عن طريق النقل المستمر ، واما العلوم الفلسفية فهى بحق انسانية شاملة يمكنك ان تجدهـا فى كـل « مدينة » تجد فيها الحياة الاجتماعيـة ، الشروط والظروف اللازمة لكى يظهر التفكير الانسانى

---

(١) اللهم اذا استثنينا الـدراسة القيمـة التى الفها السيد محسن مهـدى فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ٠ لندرة 1957

(2) « المقدمة » هى فى آن واحد مقدمة كتاب العبر والكتاب الاول منـه ومراجعنا تعود الى طبعة القاهرة (بلا تاريخ قام بها عبـد الرحمـان محمد) كذلك (ترجمة) دى سلان (2) ص 220 — 379 وما بعد ترجمة 2— 450 —

وخلاصة القول ان ما عهده الناس من تفكير بسيط لا يسمح بالغوص فى المعارف الفلسفية

وما هى هذه العلوم العقلية؟ ان ابن خلدون يتعرض لها فى الفصل السادس من الكتاب الاول ، ويشير لنا ان العلوم على اربعة اقسام (ص 417 — 20 — 418 — 10 — ترجمة ج 3 ، 122 ، 3 — 88 ،

المنطق ، علم الطبيعة ، وما وراء الطبيعة والرياضيات ، اما المنطق والرياضيات فليست لها الا قيمة تعليمية ولايبقى الا علمان اساسيان : علم الطبيعة وما وراء الطبيعة اللذان يبحثان فى الطبيعة والعالم الالهى ·

ومع هذا فابن خلدون بعد ضبط الاختلاف فى فنون الرياضيات ، يشير الى انه سيحلل جميع العلوم الواحد بعد الآخر · (ص 418 — 10 — 15 ترجمة 3 — 123)

يسترسل ابن خلدون فى تحليله فى الفصول التالية :

علم العدد ، والحساب ، والجبر ، والفرائض ، والقسمة ، وعلم الهياة ، والمرئيات ، وعلم النجوم ، والانوار ، والمنطق ، والطبيعيات ، والطب والفلاحة ، وما وراء الطبيعة ويود لو يعثر القارىء على خاتمة او « حكم » اذ البرنامج الذى سطره ابن خلدون قد حقق · ولكن ها نحن امام فصول اخرى يتعرض فيها ابن خلدون الى السحر ، وفن الطلسمات ، وخاصيات الحروف الابجدية السحرية ، والكيمياء ، وبعد صفحات عديدة طويلة ، يصل ابن خلدون للفلسفة ·

ويذكر ابن خلدون حقا ان السحر والكيمياء علوم زائفة ولكن يظهر للقارىء ان هذا الزيف يؤثر فى العلوم الاخرى وخاصة على الفلسفة التى تراها مذكورة بين الفصول التى حلل فيها هذه العلوم الزائفة ، وبين الفصل الذى يحكم فيه عليها ·

ويذكر ابن خلدون غير ما مرة ان (الشرائع) المنزلة تحرم على المرء دراسة العلوم العقلية · فيقول : « لما انقرض امر اليونانيين وصار للقياصرة واخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها ، وبقيت فى صحفها ودواوينها مخلدة باقية فى خزائنهم »

القاهرة : 419 (13 — 12) ترجمة 126

حقا نجد فى الانسان « توقا الى معرفة الاشياء المدروسة فى العلوم الفلسفية ولكن ابن خلدون يشير فى الحاح الى قلة جدوى الفلسفة التى هى « عارضة فى العمران ، كثيرة فى المدن وضررها فى الدين كثير » (ص 473 – 22 – 21 – ترجمة ج 3 – 227) وينتقد ابن خلدون عندما يحلل العلوم الفلسفية المختلفة علم النفس ونظرية المعرفة عند الفلاسفة زاعما انه لا طائـل تحتهما اما علم الطبيعة المكون منطقيا فلا يمكن ان نطعن فيه من الناحيـة النظريـة ، ولكنه يؤول الى نتائج لا شيء يدل على موافقتها للحقيقة التجريبية

ويقول « الا انه لا ينبغى لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فان مسائل الطبيعيات لا تهمنا فى ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها . »

ص 475 (26) – 476 (1) 0 ترجمة ج 3 233) (214،3 »

اما علم الطبيعة ، فهو باطل اذا ما اراد المفكر ان يصل بفضل طرق عقلية محضه الى ادراك مباشر للواقع ، بدون واسطة بفضل حكمـة ، وتجربة مـن الحقيقية الالهية ، تجربـة ذوقية وكل معرفة اساسها الجـدل لايدرك هـدفها الا اذا وصلت الاشياء من خلال حجاب المنطق ، وسوف يقـول لنـا كانت ، فيما بعد ، انها لا تدرك الا الـ « مظهر » لا الكائن ويكتب ابن خلدون هـذه العبارة التى لا نشك فى ان كانت اعتنقها اعتناقا كاملا « واما ما كان منهـا فى الموجودات التى وراء الحس وهى الروحانيات ويسمونه العلم الالهى وعلم ما بعد الطبيعة (ص 476 (7 – 8 – (3 – 214 –) ترجمة 3 – 234) فان موادها مجهولة راسا ولا يمكن التوصل اليها »

ويقول ابن خلدون – كرجل عرف ما هى روحانيـة التصوف الاسلامـى التى علمه اياها جده ، ان الحجاب اسدل ضرورة بين العارف وبين المعروف » فقد تبين ان البشر جاهل بالطبع للتردد الذى فـى علمـه وعالـم بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعيـة ، وكشف الحجـاب الذى اشرنا اليه انما هو بالرياضة بالاذكار التى افضلها صلاة تنهى عـن الفحشاء والمنكر وبالتنزه عن المتناولات المهمة وراسها الصوم بالوجهة الى الله تعالى بجميع قواه والله علـم الانسانما لـم يعلم » (ص – 372 – 3،) (ترجمة ج – 2 – 435)

هذا هو علم ما بعد الطبيعة بل قل تاويلا من تاويلات علم مـا بعد الطبيعة وكل علم حتى علم المنطق حلله ابن خلدون تحليـل فيلسوف نقـدى . ولا شك ان المنطق منذ الغزالى ، قد وجد لدى « المتكلمين » اعنى حسب الفهم

الذى يذهب اليه ابن خلدون فى تحديد « الكلام » فهو يرى فيهم المحامين المدافعين عن الشريعة ضد البدع ، اسلوب شامل منظم اصطناعى ، لمعاملات العقل الطبيعية ولكنها غير اصطناعية ، للنظر العقلى الطبيعى الخاص بالانسان ولكنها تصبح حائلا بين رغبتنا فى المعرفة والادراك وبين حقيقة الاشياء ومن طرف آخر فلقد ادرك علماء عديدون الحقائق ان يستعملوا هذه الآلة ولكنهم عاملون صادقون بالنية المستقيمة ومتوكلون على الله (ص 492 — (2I — I9) ترجمة ج 3 — 279 — 280) وابن خلدون نفسه يعترف ان اكتشافه لعلم جديد (علم التاريخ) الذى يفتخر به ايما افتخار استلزم مناجاة وتفكيرا طويلا ، فلم ينتج الا عن الهام (ص 34 (II) — ترجمة ج I ، 83) كما يقول فلاسفة اليونان وافلاطون خاصة (I) اضف الى ذلك ان المنطق ليس بالعاصم ولا المعصوم (ص 499 — (I0 — II) ترجمة ج 3 — 296) ، وقوانينه لاتعين فى شىء فى تحسين العشرة الانسانية ويشعر اكابر علماء المنطق بالحيرة تنتابهم حين ارادوا ان يؤثروا على هذه الحقيقية المعقدة التى هى المجتمع الانسانى

ورغم هذا — فان بقى المنطق صالحا — وهى ملاحظة هامة واكتشاف ملموس — فهو مهىء لا بد منه لحركة الفكر ورياضته « وليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة وهى انه يشحذ الذهن فى ترتيب الادلة والحجج لتحصل ملكة الجودة والصواب فى البراهين » ص 478 (I0 — II) ترجمة ج 3 — 239)

ان هذه الصلوحية التى لا يشك فيها شاك ، والتى هى راى نظرى محض، يتقاسمها المنطق مع الرياضيات « التى تفيد صاحبها اضاءة فى عقله واستقامة فى فكره » ص 424 — (II — I2 ترجمة ج 3 — I42) وهذا الحكم الذى يقبله ديكارت قبولا تاما ، والذى يذكره استاذ فى الرياضة من اهل مدينة ديجون الاب موراند ، هذا الاب الذى كان يعلم الناس ، « ان عادة الحكم الصحيح والتفكير الصحيح لا ياتى الا برياضة العقل ، وان التفكير الذى تؤدى اليه الرياضيات هى من بين جميع الرياضيات العقلية ، اصلحها »

وهكذا نكشف ان المنطق « والرياضيات » هى من اصلح بل من احوج الآت الرياضة العقلية ٠

ولكن ان كان للمنطق والرياضيات هذه القيمة ، فان فنون الفلسفة الاخرى فيما يظهر لى ليس لها فى اعين ابن خلدون الا قيمة الوسيلة لمعرفة تاريخه ٠

(I) — ونحن الهمنا الله الى ذلك الهاما واعثرنا على علم جعلنا سن فكره وجهينة خبره

ان المؤرخ الذى يهتم ـ كما فعل ابن خلدون بمختلف اشكال الحضارات البشرية ، لا بد ان يسترشد عن علومها (غير الدينية) والعقلية والفلسفية كما يسترشد عن تقاليدها الدينية • ولكن فى كلا الامرين خطير ، ولا يصح ان يسمح للعقول الضعيفة التى قد تميل الى ان تقبل كحقائق الآراء الكاذبة • « هذه هى ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب اهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت • فليكن الناظر فيها » ص 478 (17 ـ 18) (ترجمة ج 3 ـ 240) • متحرزا جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن احد عليها وهو خلو من علوم الملة •

وهكذا ليس للفلسفة الا اهمية ثانوية ، ولا بد ان تبقى خاضعة للعلوم التقليدية •

وامام هذا التحليل النقدى السلبى ، وامام هذا الموقف الذى يتخذه ابن خلدون ، كيف يحق لنا ان نعتبر ابن خلدون فيلسوفا دون ان نكون قد اجحفنا اجحافا كبيرا بالفلسفة •

ومع هذا !••• ورغم هذا !••• فان ابن خلدون ، فى الخطبة التى جعلها فى مطلع تاريخه تلك الخطبة الهامة ، يعتبر التاريخ فرعا هاما من الفلسفة ، بل قل حكمة (ص 2 (20) ترجمة ج 1 ،4) (1،2) وهو يؤيد رأيه ويضيف قائلا فى السطور الاخيرة من خطبته هذه ،

••• داخلا من باب الاسباب على العموم الى الاخبار على الخصوص فاستوعب « اخبار الخليقة استيعابا وذلل من الحكم النافرة صعابا واعطى لحوادث الدول عللا واسبابا واصبح للحكمة صوانا وللتاريخ جرابا » ص 5 (9 ـ 8-) ج 1 ـ 11) (1 ـ 7) ـ

وهذا ما يدفعنا الى ان نبين ان ابن خلدون ، فى صميم فكره ، يعتبر ان هنالك فلسفتين ، فلسفة اصيلة صحيحة وفلسفة كاذبة غالطة • وهذا يعنى ان ابن خلدون قد اهتدى قبل كانت KANT وفى وضوح اكبر فى التعبير• الى تفكير نقدى حاول من جرائه ان يحدد حدودا وقواعد لاستعمال العقل فى البحث الفلسفى • والذى ينتقده ابن خلدون هو تهافت التفكير الفلسفى الذى يتعدى المقاصد التى ينبغى ان تبقى دائما مقاصده والذى يحاول ان يدرك امورا من اللازم ان تبقى اجنبية وخارجة عن ميدانه ، وعلينا الان ان نظهر معا الاهمية الكبرى الاساسية التى تملكها الفلسفة عند ابن خلدون وموقفه الفلسفى ، ولا نصل الى هذا الا اذا حاولنا ان نخرج اللب ، او «الباطن»

من فكرة ابن خلدون • لان ابن خلدون فى الحقيقة لا يقـدم لنـا الا المظاهـر السلبية من فلسفته الخاصة ، تاركـا جانبا دون تعرض لهـا ، الاسباب التى سنراها فى المضمون الايجابى فى تفكيره الفلسفى

واما ان يكون ابن خلدون فيلسوفا ، فهذا ما يخبرنا به هـو نفسه فـى كتابه المسمى بالتعريف •

ان احد الاساتذة الكبار الذين اثروا فى ابن خلدون اثرا قويا ، ولم يصبهم منجل الطاعون الاسود بتونس سنة 749/1348 هو ابو عبـد الله محمد بـن ابراهيم الآبـلى (المتوفى سنة 757/1356) ويـرى التلميذ ان شهرة استاذه وعبقريته ، هو انه احيى علم ما بعد الطبيعة فى المغرب الاسلامى ، وقد ضاع ذلك العلم الذى اهمله الناس بعد موت ابن رشد (1)

ولقد اعترف ابن خلدون بعد سنوات ثـلاث قضاهـا تحت امـرة استاذه المحبوب بتونس انه قد عرف شيئا مفيدا وما هو هذا التعليم الذى تلقاه ابن خلدون يا ترى ؟

وهو ما نعترف دون تعب انه تعليم جامع شامـل ولقد درس الآبـلى ابن خلدون خاصة الفلسفة ، اعنى ابن سينا والرازى ، والطوسى ، واخيرا ابـن رشد • اولائك الرؤوس الذين كان يشرح مؤلفاتهم فـى دروسه والجديـر بالذكر ان ابن خلدون نفسه قد خصص قسما من مؤلفاته قبل ان يؤلف كتاب (العبـر) للتحدث فى الفلسفة ، والكتـاب الـوحيد الـذى وصلنا (*) عـن ابن خلدون والذى لم يخصصه للتاريخ ، هو موجز للمحصل الرازى عنوانه « لبـاب المحصل » وشرح لكتاب ابـن الخطيب خصصه صاحبه لاصول الفقـه قد كتب ابن خلدون كتابا فى الحسابيات ومؤلفة فى المنطق (اهداه الى ملك غرناطة محمد الخامس) واخيرا فهو اوجز عدة من مؤلفات ابن رشد •

(1) لقد كان الابلى رياضيا ممتازا ، ويذكر انه كان يتميز بنزعة شيعية ملحوظة وقد عرف المغاربة بناصر الدين الطوسى (انظر محسن مهدى ابن خلدون • المصدر المذكور ص 34 — 35) وعلينا ان نلاحظ انه تنقصنا دراسة عن الدعوة الشيعية فى المغرب وتاثيرها فى الحياة السياسية والاجتماعية •)

* ملاحظة المترجم : وصلنا كتـاب من ابن خلـدون فى التصوف عنـوانه « شفاء السائل لتهذيب المسائل » عارضه باصوله وعلق عليه وقدم له محمد ابن تاويت الطنجى الاستاذ بكلية الالهيات بانقـرة • منشورات كلية انقـرة الالهيات عدد 22 •

ان هذه الاشارات ، وان كانت بسيطة عن تئاليف ابن خلدون الفلسفية بينة كل البيان ويحق لنا ان نرى في ابن خلدون صاحب المقدمة فيلسوفا ، بل اكثر من ذلك فنرى فيه تابعا لفيلسوف قرطبة ٠

وهكذا تؤيد عندنا الملاحظات السابقة التي اشرنا اليها : ان ابن خلدون يعترف بقيمة ما للمنطق والرياضيات من فضل فيرى من الصالح ان يتحدث عنها في مؤلفاته ٠ فهو يعرف ابن رشد ويرى من واجبه ان يتعرف الناس الى تفكيره في كتب موجزة ، كانت مؤلفاته اجمالية ولامر ما يعارضنا معارض في هذه المسالة التي هي ليست بذات قيمة ما دامت النصوص مفقودة ولا ندرى هل ان مؤلفنا التونسي عاضد ام انتقد النظريات « الرشدية » ولربما علينا ان نفكر في ان ابن خلدون حاول في لباب المحصل ان يرد على اراء الرازى مستعملا النقد الذى وجهه نحوه ناصر الدين الطوسي ، فلربما رفض ان يتقبل بعض موضوعات تفكير ابن رشد ، وفي هذا الافتراض يكون هاته الكتب الموجزة « نقدية » ولكن هذا الافتراض نفسه لا يمكن ان يحتمل : فدراستنا للمقدمة لم تظهر لنا في اى مكان منها اعتراضات واضحة على تفكير ابن رشد ، بينما نجد ابن خلدون يهاجم اكثر من مرة مهاجمة مباشرة وغير مباشرة وغير ما مرة الفارابي وابن سينا ، بينما لم يناقض ابدا ابن رشد ٠ بل لم نجد ولو في مكان واحد في فلسفة ابن خلدون الباطنية ما يناقض فلسفة ابن رشد بل الراى الاول يعترض الراى الثاني ويصرح بان ابن خلدون موافق ابن رشد كل الموافقة وانه تابعه وان كان الامر هكذا ، وان كان ابن خلدون قد قبل حتما عقيدة ابن رشد الفلسفية ، فلنا الحق في ان نرى ابن خلدون حين حرر مؤلفاته الفلسفية المقدمة ، اعنى المقدمة والجزء الاول من (كتاب العبر) ، قد استعمل طريقة لعرض الاراء طريقة خاصة توخاها فيلسوف قرطبة فيما يخص الكتب التي ستعرض على جمهور غفير ، من القراء ، تلك المؤلفات « الظاهرية » ان صح التعبير ٠

ان المقدمة والجزء الاول من كتاب العبر ، موجه للناس جميعا لا لنخبة من المفكرين او الى جماعة محدودة من الفلاسفة ٠

ولقد اهدى المؤلف نفسه نسخة من كتابه هذا في مظهره الاول ــ وقرنه بقصيدة مدح الى الامير الحفصي ابو العباس (ترجمة ج I ــ ص 70 رومانية) ولقد قام بنفس العمل عندما وصل الى القاهرة ، فاهداه الى سلطان برقوق واذا ما اهدى مفكر مؤلفه للسلطان فمعنى ذلك انه قبل ان يطالعه العلماء الذين يكونون حاشية السلطان المتكلمون ، والفقهاء وغيرهم ، وهذا ما

يبعثنا على الاعتقاد بان ابن خلدون فى تحريره لكتابه قد نزع نزعة انتقدمية حتى ينجو من الانتقادات الشديدة الخطيرة عليه والتى يوجهها عدة اصحاب السنة الى كل تاليف يظهر صاحبه نهجا فلسفيا - اعنى انه ينتمى الى الاصول الفلسفية التى كانت تشكل خطرا على التفكير السنى . ونحن نقرا فى الخطبة التى افتتح بها كتاب ابن خلدون ، انه وجه كتابه « للعلماء والخاصة » ص 4 (16 - 17) ترجمة ج 9،1 ، اذن لم يتوجه الى جماعة محدودة ؟ بل التاريخ « تشد اليه الركائب والرحال وتسمو الى معرفته السوقة والاغفال وتتنافس فيه الملوك والامثال ويتساوى فى فهمه العلماء والجهال ...» ص 2 (15 - 14) ترجمة ج 1 ، 3 - فهو سيصل بطبيعته لجمهور واسع الاطراف وابن خلدون يعرف ان العلماء سيحتفلون به ، (ص 5 - (20) ، ترجمة ج 1 ، 12) « وانا من بعدها موقن بالقصور بين اهل القصور ، ولاجل هذا بعثت خاصية ابن خلدون الفلسفة التى تمس الجزء الاول من كتاب العبر محجوبة حجابا صفيقا . لان الكاتب حين قال انه يعرض علما فلسفيا ، وعلما عقليا جديدا ، فهو يقول لنا كذلك انه تاليف ناتج عن حكمة انسانية ولكنه لا ينتسب انتسابا ظاهرا الى الفلسفة ورغم هذا فتفكير مؤلف المقدمة تفكير فلسفى بالمعنى الذى اعطاه ابن رشد للفلسفة وان نحن اعدنا من جديد الانتقادات التى وجهها ابن خلدون للعلوم الفلسفية ، ولكنها من جهة تبقى روح الفلسفة نفسها ، بقاء كاملا اعنى البحث عن تفسير الحقائق باسبابها

وبفضل طريقة منهجية عقلية محضة ، ومن جهة اخرى موضوعات الفلسفة المشائية التى اخذها ابن رشد الذى ينتقده ابن خلدون ، هو علم ما بعد الطبيعة الذى يدعى انه يوصل بطرق عقلية الى ما هو خاص بالوحى ، اعنى المزج والخلط بين ميدان الكلام وميدان الفلسفة . ولتقرا ابن خلدون «... ان قوما من عقلاء النوع الانسانى زعموا ان الوجود كله الحس منه وما وراء الحس تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية . وان تصبح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل ثم يزعمون ان السعادة فى ادراك الموجودات كلها بما فيها الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصلة مداركهم فى الوجود على الجملة ما آلت اليه وهو الذى فرعوا اليه قضايا والظاهر انهم عثروا اولا على الحكم السفلى بحكم الوجود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلا فيقروا بوجود النفس من قبل الحركة ويزعمون ان السعادة فى ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل وان ذلك ممكن للانسان ولو

لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظره ومثله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وان ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وان الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب بالاخرة ٠ ص 473 (22 — 475 ،2) ترجمة ج 3،228 — 231 » ٠

وهكذا يبدو طبيعيا ان يعتبر ابن خلدون ان هذا غلطا عميق ٠ وهاهنا يتفق ابن رشد مع ارسطو في هذه المسالة ــ الجوهر الالهي لايمكن ان يدرك بالعقل ولو كان كامنا ولايمكن ان يلمس الا من خلقه، ومن الامور الطبيعية التي هي ينبوعها ولكن ان نعرف شيئا كعلة ليس ذلك بمعرفة جوهره ومن طرف آخر فان مثل هـذه العقيدة خطيرة لانها ان انتشرت بين تلك العقول التى لم تصل الى قوة عقل ابن سينا مثلا ، فلا تؤد بهم الا الى نكران صلوحية الشريعة ما دامت تعـاليم الشريعة يمكن ان تـدرك بالعقل ٠ واضف الى هذا انه من الخطاء الشرعى ان لا نميز سعادة (الآخرة) التى وعـدت بها الشريعة المنزلـة مع اللذة الفكرية التى يجلبها النظر الفلسفى وهذه اللذة تشابه تلك التى يدعـى الصوفيـون الوصول اليها بطرق واساليب اخرى ، اما ان نحدد السعادة العظمى كمقصد الفلسفة والسعادة الابدية التى وعد الله بها المؤمنـون ، فهـو خطا مهـول وانحراف خطير كل الخطورة ، كالانحراف المماثل الذى زيف ما كان صحيحا فى علم الكيمياء وعلم الفلك ولقد خرج ابن سينا والفارابى من ميدان الفلسفة وهو حقيقة الاشياء ، ونسوا غـاية الفلسفة التى هى نظريـة وانسانية فقط فلقد أفسد هـؤلاء المدعـون طهـارة الفلسفة كما فعـل المشعـوذون الذين ابتدعوا ٠٠٠ خرافات علم التنجيم والكيمياء ، بينما دراسة حركة الافلاك ، وطلب تغير العناصر المادية هى امور ومقاصد مقبولة فى حد ذاتها ٠

ان ارسطو المعلم الاول جعل من المنطق اسلوبا منظما وحل مشاكله جميعا بطريقة كاملة ومرضية ولقد طبقها على اشياء متعددة ونجح ٠

ولكن فلسفته اولدت نتيجة للمناقشة الطويلة التى جرتها الى عقائد فرعية طورت عقول بعض الفلاسفة بل قل اكبرهم (ص 475 ، 10 ترجمة ج 3 — 231) ويذكر ابن خلدون من بين هؤلاء الفارابى وابن سينا ولكنه لا يذكـر قط ابن رشد ، وان كان حقـا ان ابن رشد قد شك فى صحـة نسبة « ثيولوجيـا » الشهيرة المنسوبة لارسطو ، وهى تاليف تابـع مباشرة عـن « الشيعـات »

لافلوطين كما هو معلوم وان كان حقا انـه ابى ان يتبع الفارابى وابن سينا كل من جروا على اثار الافلاطونية المحدثة كما يظهر ذلك ظهورا جليا من عـدة مسائل عقائدية ، والتحليل الذى يقوم به الاستاذ ارلنداز (1) يؤيد ما نذهب اليه • فالفلسفة التى يأباها ابن خلدون هى الفلسفة ذات الاسلوب الافلاطونى المحدث • لأن ابن خلدون بقى مشائيا وهو لا يفتأ يذكر طوعا ارسطو من بين اعمدة الحكمة الشامخة وعندما يحيل ابن خلدون علماء ما بعد الطبيعة الى رياضة المتصوفين فلانه يأخذ عليهم انهم مزجوا بين الفنون وارادوا ان يصلوا مقصدا بطريق العقل ، مقصدا هو خـارج عن نطاق العقـل البشرى ، ـ حاولـوا ان يسيروا بالنفس البشرية نحو **تجربـة** لايمكنك انتدركها الابالايمان•وهذه الفلسفـة الغالطة ، هى فى حقيقتهـا مضرة بالمتكلمين نفس الضر الذى يقـع بالصوفية وبالفلاسفة • ويتعرض ابن خلدون ، مـرتين الى الموضوعـات التى طرقها ابن رشد فى فصل المقال :

من اللازم ان لانمزج بين علم الفلسفة وبين **الشريعة والحكمة** وبين **الكـلام والفلسفة** •

ولهذا السبب يحتفظ ابن خلدون احتفاظا سريا باساليبه الفلسفية وهو يرى ان ليس من الصالح ان نعطى لاى انسان آلة فكرية فيما يخص الاسباب وفيما يخص المناهج ، بان تجعله يدرك بفعالية كبيرة آلة متمثلة لأسمى قمة وصل اليها النظر البشرى ولكنها خطيرة على من يحسن التصرف بهاوالسيطرة عليها ليستعملها فى ميدانه الخاص •

ان التاريخ كما يراه ابن خلدون هو اذا تاريخ فلسفى وفرع من الفلسفة ، وعلم عقلى • ولكن هكذا لايظهر عندنا انه مضاد للفلسفة ، اوعلى الاقل مضاد لتفكير ارسطو ؟

كل منا يعلم ان ارسطو قد وضع هذا المبدأ الاساسي : الا ما هو عام ، وهذا التاريخ ، فى حقيقته وصف لحوادث « عديمة المثيل » وهو المعنى الذى يعطيه اياه ارسطو ، وليس بالعلم الذى يدور على **المعـانى** على عليات ، بفضل طريقة دالة على ان اصالة ابن خلدون ناتجة **حقـا** عن انه اراد ان يجعل من التاريخ علما باتم معنى الكلمة ، تفسيريا وعقليا •

(1) تفكير ابن رشد الدينى ـ مجلة ستوديا اسلاميكا ـ العدد 1 ـ 2 ـ 1957 ص ـ 99 ـ 114 ـ 2 ـ 15 ـ 28 •

وللتاريخ ظاهر وباطن

« اذ هو فى ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوالف من القرون الاول تنمق لها الاقوال ، وتصرف فيها الامثال وتطرف لها الاندية اذا غصها الاحتفال وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الاحوال واتسع للدول الناطق فيها والمجال وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال . » (I ر 2)

(I5 – I9) ترجمة ج I ، 3 – 4)

واما « الباطن » التاريخى ، وهى العبارة التى يستعملها مؤلفنا « فيقول باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات عميق فهو لذلك اصل فى الحكمة عريق وجدير بان يعد فى علومها وخليق» (I ر2) 2 – I9 – 2I – ترجمة ج I – 3 – فنجد انفسنا امام التاريخ الذى يشرح الاشياء ويثبت الحوادث قبل كل شىء ، بنقد عميق ليحلل الاسباب فيما بعد . ولكن ليس لهذا التفكير قيمة الا اذا كان مؤسسا على قوانين تاريخية تلك التى اثبتها علم الحضارة ، ذلك العلم الجديد الذى كان ابن خلدون مؤسسه فنرى هذا التاريخ يستلزم ويتطلب فلسفة التاريخ ، وعندما يفكر الانسان هكذا ، يصبح التاريخ علم الحضارة الانسانية ومعرفة تحليليه للحوادث التى تهم المجتمعات البشرية مع موضوعها الخاص ، الحضارة بل قل الحضارات التى مسائلها مرتبطة بهذه الحقيقة الخاصة ، ومناهجها التى حددها ارسطو ، هى الجدل والتحليل ، وغايتها ان تكون البحوث التاريخية مثمرة ، وتحليل الحوادث تحليلا دقيقا حتى نصل الى الحقيقة وحتى يصبح المجهول مفهوما والغيب معلوما وباختصار ونظاما منطقيا ينبغى ان ندرك فى التاريخ ، عقلية الحقيقة ، ولكن لا يفوت ابن خلدون ان هذه العبارة مشكوك فيها لان لاعلم الا ما كان ثابتا وباقيا ، بينما التاريخى ميدان لما هو صائر وجار فكيف للعالم اذن ان يهدف دون تناقض الى ان يجعل من هذه الحقيقة المتنقلة السائلة علما واما ان تكون الحقيقة التاريخية البشرية ما هو صائر وهذا امر يعرفه ابن خلدون اكثر من غيره بكثير الم يكتب فى السطور الاولى فى مقدمته .

« وتبلينا الايام والوقوت ، وتعترينا التى خط علينا كتابها الموقوت وله البقا والثبوت » ص 2 ترجمة ج I،2 (6 – 8) ولم ينتظر ابن خلدون الشاعر (فاليرى) ليعلم – ويعلم غيره – ان الحضارة مصيرها للزوال . والاعتراض لا يمكن ان يأتى الا من طرف فيلسوف أظهر تفكيره اسلوبا افلاطونيا او

افلاطونيا محدثا . ولنا الحق ان نجعل **ما هو صائر** علما اذ ان علـم الطبيعـة كما يـراه ارسطو ، علم **الحركة** اضف الى هذا التاريخ الذى يشكـل مأساة حقيقة **(الرسم)** ينتقل مع هذا « **العلم الجديد** » من درجة **الوصف الملموس** الى درجة **تفسير الحوادث الواقعية بعللها** حقا ولا بـد للمفكريـن ان يستعينـوا ببعض القواعد المستقرة الدائمة ولكن ابن خلدون يقبل بحق ان هنالك **طبيعـة** انسانية ، هى فى نفس الوقت **طبيعـة اجتماعيـة** « الانسان حيوان اجتماعى **بالطبع » وترى فى هذه الكلمات عبارة ارسطو التى يذكرهـا ابن خلـدون** اكثر من مرة . ان الخصائص الاجتماعية ، واختـلاف الاديـان والقوانـين تقدم **بكثرة مضادة للوحدة الكيان فى الظاهر فى العلوم التاريخية ولكن ابن خلدون يقـول :**

« وانمـا يقـع الاختـلاف فـى العلـوم الشـرعيـة لاختـلاف الملل والتاريخية لاختـلاف خارج الخبـر ثم الكتابـة المختلفـة » ج 3 ، 266 (242) ولكن التـاريخ فى الحقيقة فى صميمه وفى **بـاطنه** واحد لان الطبيعة **الانسانية** مهما اختلف الزمان والمكان واحدة واحدة ، هو ذا **المرجع الاساسى** لحقيقة الامور والقاعدة الاساسية لعلم تاريخى ولفلسفة تاريخيـة حسب رأينا **او ليس هذا كما** يقول جان صوفاجى فى كل بساطة ، التاريخ **الحقيقى .**

فان فكر الانسان هكذا ، هذا « العلم الجديد » الـذى يشمل عرضـه اول اقسام **كتاب العبر** الثلاثة الكبار ، يملك فائدة نظرية وعقلية ، **وهى تختلف اختلافا عن التاريخ الذى يقوم على « الخبر » . (ص 32 — II ترجمة I ، 77)**

ذلك:«يقفنا على أحوال الماضى من الامم فى اخلاقهم والانبياء فى سيرتهم والملوك فى دولهم وسياستهم فى « احوال الدين والدنيا » ص 7 (8ـ10) ترجمة I ـ13 » العلم الجديد **باطن** التاريخ له فائدة كبيرة حقا ولكن ليست الفائدة العملية . **يقول ابن خلدون :**

« وهذا العلم انما ثمرتـه كما رايت فى الاخبـار فقط وان كانت مسائلـه بالموضوع والمطلب مثل ما يذكره الحكماء فى **اثبات النبوة .** » ص 32 ـ **ترجمة** ج I ـ 79 ـ (26 ـ 27) ولنقف الى تفسير الحوادث التاريخيـة بالاسبـاب

هكذا يبدو التاريخ علما نظريا لا عمليا ، وهذا التاريخ « باطنى » ويبقى فلسفيا . وهل يعنى هذا ان ابن خلدون لم يهدف الا نحو قصد نظرى محض.

نحن نعلم بفضل « كتاب التعريف » ان صاحبنا كان كذلك رجل الاعمال. فان هو **اختلى لنفسه** فى بعض الرباطات وان هو لجأ طيلة اربع سنوات فى قلعة بنى سلامة للتأمل والتفكر وان هو درس بالازهر عندما نزل مصر فهو قد تمتع بمناصب عامة سياسية ولقد دخل ابن خلدون معمعة السياسة مدفوعا بطبعه وتجربة ديبلوماسية وقضائية ، وانه قام بدور هام فى الحروب التى كانت تدور فى افريقيا والمغرب الاقصى والاندلس ولم يتبع الطريقة الصوفية التى دعا اليها وهو فتى .

ولكنه حين كتب التاريخ وقف على نظرة تفكرية ، وقد عرض **اصلاحا** سياسيا وكما انه اظهر حين نزل بالقاهرة كثيرا من التردد فى دخول معمعة الحياة السياسية كذلك فى **المقدمة** يعارض **غرضه العلمى بالغرض العملى** الذى تهدف اليه بعض العلوم كالبديع و « السياسة » اذا اخذناها فى المعنى الافلاطونى بل نراه يهزأ ببطلان فلسفة الفارابى السياسية مثـــلا .

« وما سمعته من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كل واحد من اهل ذلك المجتمع فى نفسيته وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا ويسمون المجتمع الذى حصل فيه ما ينبغى من ذلك **بالمدينة الفاضلة** ، والقوانين المراعاة فى ذلك **بالسياسة المدنية** ، وليس مرادهم السياسة التى يحمل عليها اهل الاجتماع بالاحكام العامة فان هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة او بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير » ص 264 ــ (13 ــ 8) ترجمة ج 2 ــ 20 ــ 141)

ولا شك ان ابن خلدون يهدف من وراء هذه الانتقادات الى هدفه الاخير الذى هو هدف الفلاسفة من افلاطون ، وارسطو الى ابن رشد ، وهو محاولة قيام نظام سياسى واجتماعى معقول منظم ومدبر تنظيما وتقديرا دقيقين يريد اجتناب تطاحن الجماعات والفرق » ولا شك فى ان هذا المثل الاعلى هو مثل ابن خلدون ولكنه يعارض المقاصد الخيالية الفلسفية التى حانت خفية فهو يردها ردا ولا يقبلها ابدا ... بل يرفض ان يتحدث عنها ، لانه يرى ان الفعل هو الكلام الوحيد .

ولكنه فى هذا فيلسوف ينقض **روح** الفلسفة السياسية ، لان الانسان لا يستطيع ان يقوم بفعل دون ان **يؤيده بالفكرة** على اسس فكرية يقينية .

وهل يعنى هذا انـه لا يمكن « للمدينة » ان تجد اساسا كـافيا لحياتهـا في الشـــريعـــة ؟

هذا هو ما فكر فيه ابن خلدون

ان المدينة العادلة لايمكن ان تكون الا مدينة الرسول المؤسسة على الشريعة القـرآنية · ولكن الحضارة الاسلاميـة فى عصر ابن خلـدون كانت منحلـة ومتقهقرة . وابن خلدون يلاحظه بهم وغم ، ويرى انه من اللازم ان يجدد ويحيى نزعات انتشاف الاجتماعي ، ولهذا يجب ان ندرك اسباب هذا الانحـلال يجب **عـلى السلطان الصالـح ان لايغفـل عن اسباب هذه الحـالة الـواقعـة وان يبحث عن واجب ادارة المدينة الصالحة التى تجابهها ولا يكفـي السلطـان ان** يعلم **الاسباب الظاهرة** ، بل عليه ان يبحث عن الاسباب **الباطنية .**

وينبغى على السلطان كذلك ان يتقبل نتائج مقرراته وحكمه قبل وقوعها . وحكمة الامم الخالدة تعترف بهذا فتقول :

« السياسة كهانة » وفى هذه الحالة ايضا ، لا يمكن ان ندرك هذه النتائج الا اذا عرفنا حقيقة المادة التى نعمل عليها · وبايجاز فالعمل السياسى المدنى الوحيد الذى يمكن ان نقبله قبل كل شيء هو رويـة فكريـة فـى العلاقات السببية بين الحوادث التى تشكل لحمة التاريخ · اذ ان العمل السياسي نفسه دعوة ملحة الى اعتبار التاريخ نفسه فلسفة تاريخية .

وهكذا يظهر ان القاعدة العملية ، لا بد لها ان تفسح المجال **لمقاصد نظرية . وكمـا ان افـلاطون ، فكـر فى نظـريـة «الصـور » قبـل أن يـؤلف وان** يكتب « النواميس » وكذلك ابن خلدون قد كتب المقدمة وكتب **العبـر** الثلاثة **الاولى قبل ان يدخل معمعة السياسة الكبرى**

ولكن ابن خلدون هنا ايضا يرتبط بالفعل بتقاليد فلسفية ولابد لـه لكى يعمل عملا مثمرا ان يعبد الطريق . ولاجل هذا يتحدث ابن خلدون طـويلا عن **التعليم** ويوجه اليه اراء نقدية ، بـل ليذهب نحو جوهـره وحقيقيته وانى لاذكـر انـه حدث لى ، حـين كنت فى تـونس ، سنة 1948 ايـام « الاسبوع البيداغوجى » ان سمعت عرضا قيما للاستاذ محجوب بن ميلاد (المدير الحـالى لمدرسة المعلمين بتونس) لما سماه بحق بيداغوجية ابن خلـدون التعليميـة **ولقـد تعـرض الى المعنى الفلسفى والسياسى ، وهـذه « البيداغـوجيـة »** ليست بواقعة على حاشية تاليف ابن خلدون بل فـى صميمها وهى جـزء لا يتجزأ منها

ومن هنا ، شعر شعورا قويا ان ابن خلدون امتداد مباشر لابن رشد بـل للفارابى الذى يرى ان عجز الفيلسوفعن ان يمسك بادارة المدينة يدفعه الى ان يصبح فى عقر المدينة الظالمة ، المربى الذى يزرع بذور المدينة العادلة **المستقلة** ندرك هكذا ان ابن خلدون ينتمى بفضل المقدمة لاسرة الفلاسفة ، المقدمـة

التى هى خاتمة لتاريخ طويل لفلسفة سياسية بدأت مع افلاطون وارسطو وان صاحبنا لادرك ؟؟ فهو يقبل قبولا حسنا « الحكمة السياسية » ولكنه يرد على راى الفارابى واوهامه ، التى وضع فى كتابه « السياسة المدنية » مدينة فاضلة اعنى مدينة مثلى • ص 264 — ترجمة 141،62 — 142 م التى لا يمكن ان تكون سوى « مقاصد خيالية » فابن خلدون راض عن ابن رشد ومتقدم عليه وهذا يمكننا من ان نرد الجواب على سؤال ملح

ان قراءة ما نسميه **بالمقدمة** — اعنى خطبة الكتاب والجزء الاول من كتاب **العبر** يثير الغرابة فى اسلوب الكتاب نفسه ولقد يجد المرء قوة فى التفكير ويجد اسلوبا مملوءا اصطلاحات وفى ايجاز كبير حتى انه يخالف « فنية » اختلافا كبيرا الاسلوب العادى الذى يستعمله اصحاب التواريخ العرب بل يختلف هذا الاسلوب مع اسلوب ابن خلدون نفسه كما نراه فى كتبه الاخرين ، ومن اجل هذا القى على الاستاذ برشى ذات يوم هذا السؤال

— اترى ان هنالك مصدرا يونانيا لهذا الجزء من تاليف ابن خلدون ؟

الجواب « لا وبلى » لا ! لانه لا وجود لمصدر مباشر ! وبلى اذا ما اعتبرنا مؤلفنا التونسى وارثا للفكر اليونانى وفلسفته

فنحن **لا نجد** اى نص يونانى كمصدر من مصادر **للمقدمة** فلا هى هيرودوت ولا توسيديت ولا اى مؤرخ آخر او صاحب تاريخ معروف مباشرة او غير مباشرة ولا اروز (الذى عرف ابن خلدون كتابه المترجم الى العربية) يقدمون للقارى فكرا مماثلا لهذا العلم الجديد الذى يفتخر ابن خلدون انه بعثه ولكن الجواب بلى اذا اعتبرنا **روح** المقدمة ، التى هى فلسفة اعنى فكرة **فلسفية** قوية وجبة ترمى بعروقها للفلسفة اليونانية

ان ابن خلدون قد خلق ، بعبقرية الحقيقة علما جديدا قائما **على اراء وافكار نتجت عن عشرين قرنا من النظر الفلسفى**

وانا لناسف ان هذا الاكتشاف قد عاش مدة طويلة دون اى صدى واى تاثير

وان لم نر عالما واحدا لم يرفع المشعل ليزيد على ضوئه وانما عليه تعيين موضوع لعلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتاخرون يلحقون المسائل من بعد **شيئا فشيئا الى ان يكمل » (3 — 434 — 22 — 23 ص 558 ترجمة ج 3 — 455)** كما تمنى ابن خلدون العبقرى

ولربما كان لبعض اراء ابن خلدون فى فلسفة التاريخ صدى فى القرن الثامن عشر بفضل مترجمى التراجم العربية اللاتينية بمدارس بولونيا وبادوا

لاننا نرى فكرة « الدوران » الحضارة التى رأيناها عند ابن خلدون فى العلم الجديد ظهر بها جان باتيست فيكو ، فى علمه الجديد

واما ان نعلم هل ان الناس قرأوا او ترجموا الى اللاتينية ابن خلدون اى سيلادون — وهو اسم ابن خلدون كما قراته فى بعض التراجم التى كتبت اسمه هكذا فهذا موضوع بحث آخر

اضواء الفكر

الشركة القومية للنشر والتوزيع

لقد حدث فى شهر جانفى حدث عظيم فى تاريخ الحركة الثقافية بتونس هو « بروز الشركة القومية للنشر والتوزيع » وهو خطوة حاسمة فى معركة التخلف لمقاومة المظهر الفكرى من تخلفنا وليس خفيا على احد ما تعانيه تونس من فقر فى الانتاج الفكرى مما جعلها الى الآن مفتقرة الى الخارج شرقا كان ام غربا فى جميع ميادين الثقافة والتربية بحيث ترانا نورد بما قدره 400 الف دينار سنويا على الاقل فى هذا الميدان فى حين اننا لا نصدر شيئا تقريبا اذا استثنينا قصص راس الغول وامثالها الى افريقيا السوداء ونسخا معدودات من رواية السد ومجلة الفكر الى بعض الاقطار العربية خاصة ٠

ولهذا الفقر اسباب عدة اهمها :

١ ــ فقدان الانتاج لكسل فكرى اعان على تنميته عهد استعمارى طويل الامد ٠

٢ ــ فقر وسائل النشر والطبع لسوء حالة الجهاز الآلى والبشرى للمطابع الموجودة من زمن غير بعيد

٣ ــ **فقدان** وسائل التوزيع اذ ان مؤسسة التوزيع الوحيدة الموجودة فى تونس والتى لها وسائل عريضة متينة هى مؤسسة اجنبية يشرف عليها اجانب لا يخدمون سوى مصالحهم ومصالح المؤسسات الاجنبية والثقافات الاجنبية غير مراعين فى ذلك حاجة البلاد الى تعميم ثقافتها والتشجيع على انتاجها ٠

٤ ــ عقوق المؤلفين القليلين الذين لا يفكرون فى نشر مؤلفاتهم الا بالخارج خاصة بالشرق وفعلا لقد نشر البعض منهم بالشرق كالطاهر ابن عاشور وابنه الفاضل وابو القاسم محمد كرو وحتى « اغانى الحياة » لابى القاسم الشابى قد نشرت بالقاهرة ٠

ولقد اسست الشركة القومية للنشر والتوزيع للقضاء على كل هذه الاسباب ولتذليل مثل هذه العقبات واهدافها الرئيسية :

١ ــ احياء التراث التونسى بنشر ما يمكن ويجدر نشره من مخطوطات بالمكاتب العمومية والخاصة بعد درسها وتحقيقها درسا جديا وتحقيقا منهجيا علميا ٠

٢ ــ نشر المؤلفات الحديثة لرجال الادب والعلم والثقافة

٣ ــ نشر الكتب المدرسية الموجودة منها على غير صورتها الحالية والتى ستوجد اى مواصلة عمل الديوان التربوى على اتفاق مع كتابة الدولة للتربية الوطنية

4 ـ اصدار كتب مبسطة فى جميع ميادين حياتنا القومية القصد منها تثقيف التونسى واحاطته علما ببلاده والتعريف ببلادنا للبلدان الشقيقة من مغربية وعربية وافريقية وغيرها

5 ـ اخراج صور بريدية cartes postales ممتازة للتعريف بجمال بلادنا وثروتها الطبيعية ومميزاتها السياحية للتونسى نفسه وللاجنبى ٠

6 ـ التعريف بتراثنا الفنى مما تحتويه المتاحف وينتجه الرسامون والنحاتون والفنانون المختلفون

7 ـ التعريف بصناعتنا التقليدية والدعاية لها باعانة ديوان الصناعة التقليدية ٠

8 ـ المساعدة على ازدهار المجلات وحتى الجرائد باساليب النشر الحديثة ووسائله الناجعة

9 ـ توسيع نطاق التوزيع باحدث الوسائل من تكوين المراكز الداخلية والخارجية واحداث التبادل الثقافى بين تونس والبلدان الاجنبية من عربية واسلامية وغيرها

وللشركة اهداف غير هذه الاهداف ستتبلور فيما بعد

وهكذا يظهر مدى اهمية هذه الشركة القومية التى ليست بمطبعة فتخافها المطابع ولا بمكتبة فتنزعج منها المكتبات بل هى ستوفر العمل للمطابع بشرط ان تفى هذه بحاجتها وتحسن امكانياتها وستزود المكتبات وتساعدها على النمو والتقدم

ويجب علينا نحن رجال الفكر ان نشعر بهذه الاهمية ملبين نداء الاكتتاب ولو بصورة رمزية وحسب امكانياتنا وحاثين غيرنا من اصحاب المطابع والمكاتب والمتاجر وغيرها الذين لهم امكانيات تفوق بكثير امكانياتنا ٠ ٠

فهلموا اذن ايها التونسيون كلكم وبدون ميز الى مكاتب الاكتتاب فالشركة شركتكم ترفع من شان تعليمكم وتربيتكم وتحمى ثقافتكم وتضمن لكم الكرامة بين الامم ٠

• فى عالم المجلات

ـ ظهرت فى مطلع الشهر المنصرم مجلة تونسية جديدة اسمها «التجديد» تشرف عليها هيئة من اساتذة شبان ويديرها المنجى الشملى الذى عرفه قراء الفكر وطالعوا له فيها مقالات ومترجمات كثيرة ٠ حجم « التجديد » فى حجم « الفكر » تقريبا وصفحاتها ثمانون وقد صدرت هيئة التحرير العدد الاول بافتتاحية ذكرت فيها شعارها وحددت هدفها وبينت نزعتها ومنهاجها ملخصة رايها فى الجملة الاخيرة : « ولقد فضلنا الجهاد فى روية وتثبت ، والاجتهاد فى نزاهة وتجرد » **وبعد البيان نجد جملة من الدراسات والبحوث القيمة ٠**

نرجو ان تعزز الزميلة الجديدة جانب الادب المناضل فى هذه الديار وان تؤدى وظيفتها فى حقل الثقافة على خير الوجوه كما نرجو ان تحظى بعطف القراء وتشجيعهم ٠